
Immanuel Wallerstein
UNIVERSALISMO
EUROPEO
El discurso del poder

Desde la Ilustración, la injerencia de Occidente en las cuestiones políticas y sociales del resto del mundo ha sido justificada por considerarla portadora de las ideas de civilización, desarrollo y progreso; asumiendo que tales ideas son universales e inherentes al «derecho natural». Pero, tal y como defiende Immanuel Wallerstein en este breve ensayo —compendio revisado de unas conferencias pronunciadas en la Universidad de Columbia Británica—, esos conceptos no son, de hecho, globales: su origen se haya firmemente enraizado en el pensamiento europeo, y su principal función ha sido proveer a los estados poderosos de una justificación para imponer su voluntad sobre los débiles, bajo una cortina de humo que pretende mostrar sus acciones como beneficiosas para la humanidad e históricamente inevitables.

Con gran agudeza, Wallerstein relaciona conceptos como el «orientalismo», el derecho de intervención y el triunfo de las ciencias sobre las humanidades para explicar cómo unas estrategias diseñadas con el fin de satisfacer los intereses particulares de Occidente han adquirido una pátina de universalidad.

Wallerstein concluye abogando por un universalismo auténtico que permita una evaluación crítica de todos los argumentos con los que se justifica la intervención de los poderosos contra los débiles. En un tiempo en que esa clase de intervenciones —en el nombre de la democracia y los derechos humanos— han vuelto al primer plano de la política internacional, este ensayo resulta a un tiempo relevante y absorbente.



Immanuel Wallerstein

UNIVERSALISMO EUROPEO

El discurso del poder

ePub r1.0

SergioS 27.01.14

Título original: *European universalism: the rhetoric of power*
Immanuel Wallerstein, 2006
Traducción: Josefina Anaya
Retoque de portada: Piolin
Editor digital: SergioS
ePub base r1.0





Para Anouar Abdel-Malek que se ha pasado la vida tratando de promover un universalismo más universal.

Immanuel Wallerstein

Agradecimientos

En noviembre de 2004 recibí una invitación del St. John's College, de la Universidad de Columbia Británica, para ser su primer Ponente Distinguido en Perspectiva del Mundo. Me pidieron que diera una serie de tres conferencias. Este texto es la versión revisada de dichas conferencias, más un cuarto capítulo en el que saco las conclusiones generales de mi argumento. Estoy sumamente agradecido con el director del St. John's, el profesor Timothy Brook, por haberme invitado a hablar en la escuela, así como por las reacciones sensibles y útiles de los asistentes a las conferencias.

Introducción: la política del universalismo hoy

Los encabezados de los periódicos en todo el mundo están plagados de términos familiares: al-Qaeda, Iraq, Kosovo, Ruanda, gulag, globalización y terrorismo, que evocan imágenes instantáneas en los lectores; a estas imágenes les han dado forma para nosotros nuestros líderes políticos y los comentadores de la escena mundial. Para muchos el mundo de hoy es una lucha entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Y todos deseamos estar en el lado del bien. Aunque no estemos de acuerdo con la conveniencia de ciertas políticas para combatir el mal, tendemos a aceptar sin dudarlo que es nuestro deber combatir el mal, y con frecuencia no tenemos muchas dudas respecto a quién o qué encarna el mal.

El discurso de los líderes del mundo paneuropeo —en especial, aunque no solamente, Estados Unidos y la Gran Bretaña— y de los principales medios y de los intelectuales del *establishment* está lleno de llamados al universalismo como justificación fundamental de sus políticas. Y sobre todo cuando hablan de sus políticas que se relacionan con los «otros»: los países del mundo no europeo, las poblaciones de las naciones más pobres y «menos desarrolladas». El tono suele ser de superioridad, intimidatorio y arrogante, pero las políticas se presentan siempre como si reflejaran valores y verdades universales.

Existen tres principales modalidades de este llamado al universalismo. La primera es el argumento de que las políticas que practican los líderes del mundo paneuropeo son en defensa de los «derechos humanos» y para impulsar algo a lo que se da el nombre de «democracia». La segunda forma parte de la jerga del choque de civilizaciones, donde se asume siempre que la civilización «occidental» es superior a «otras» civilizaciones porque es la única que ha logrado basarse en esos valores y verdades universales. Y la tercera es la defensa de las verdades científicas del mercado, el concepto de que «no hay más alternativa» para los gobiernos que aceptar las leyes de la economía neoliberal y actuar con base en ellas.

Basta leer cualquier declaración de George W. Bush o de Tony Blair de los últimos años (y por cierto de cualquiera de sus predecesores), o de cualquiera de sus múltiples acólitos, para encontrar la constante reiteración de estos tres elementos. Sin embargo, no se trata de temas nuevos. Como trataré de demostrar en este libro, son temas muy antiguos, que han constituido el discurso básico de los poderosos a lo largo de la historia del moderno sistema-mundo, cuando menos desde el siglo XVI. Este discurso tiene su historia. Y la oposición a este discurso también tiene su historia. En última instancia, el debate siempre ha girado en torno al significado de universalismo. Trataré de mostrar que el universalismo de los poderosos ha sido parcial y distorsionado, uno al que llamo aquí «universalismo europeo» porque ha sido propuesto por líderes e intelectuales paneuropeos en su prosecución de los intereses de las capas dominantes del moderno sistema-mundo. Examinaré, además, cómo podríamos avanzar hacia un genuino universalismo, al que he dado el nombre de «universalismo universal».

La lucha entre el universalismo europeo y el universalismo universal es la lucha ideológica central del mundo contemporáneo, y su desenlace será un factor de primer orden en la determinación de la forma en que se estructure el futuro sistema-mundo en el que estaremos entrando dentro de veinticinco a cincuenta años. Es inevitable tomar partido. Y no podemos retirarnos a una postura superparticularista en la que invoquemos la misma validez de cada idea particularista que se proponga en el planeta. Porque el superparticularismo no es más que una rendición oculta a las fuerzas del universalismo europeo y de los poderosos del presente, que están tratando de mantener su sistema-mundo antiigualitario y antidemocrático. Si hemos de construir una alternativa real para el sistema-mundo existente debemos encontrar el camino para enunciar e institucionalizar el universalismo universal —un universalismo que es posible alcanzar pero que no adquirirá realidad automática ni inevitablemente.

Los conceptos de derechos humanos y de democracia, la superioridad de la civilización occidental por estar fundada en valores y verdades universales y la irremediable sumisión al «mercado» se nos presentan todos como ideas incontrovertibles. Pero no lo son en absoluto. Son ideas complicadas que necesitan ser analizadas cuidadosamente y despojadas de sus parámetros perniciosos y no esenciales, para poder ser evaluadas con sensatez y puestas al servicio de todos y no de unos cuantos. Comprender cómo es que estas ideas se expresaron originalmente, por quién y con qué objeto, es una parte indispensable en esta tarea de evaluación, tarea a la que este libro pretende contribuir.

1. ¿INJERENCIA EN LOS DERECHOS DE QUIÉN?

VALORES UNIVERSALES VS. BARBARIE

La historia del sistema-mundo moderno ha sido en gran medida una historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo, y ésta es una parte esencial de la construcción de una economía-mundo capitalista. En la mayoría de las regiones del mundo esta expansión ha conllevado conquistas militares, explotación económica e injusticias en masa. Quienes han conducido y sacado el mayor provecho de esta expansión la han presentado, a sus propios ojos y los ojos del mundo, como justificable en virtud del bien mayor que ha representado para la población mundial. El argumento suele ser que la expansión ha difundido algo a lo que se da diversos nombres: civilización, crecimiento económico y desarrollo, y progreso. Y todos estos términos han sido interpretados como expresiones de valores universales, incrustados en un supuesto derecho natural. En consecuencia, ha llegado a afirmarse que dicha expansión no es meramente benéfica para la humanidad sino también históricamente inevitable. El lenguaje que se utiliza para describir esta actividad a veces ha sido teológico y otras derivado de una visión filosófica y secular del mundo.

Naturalmente, la realidad social de lo ocurrido es menos gloriosa que la imagen que nos ofrecen las justificaciones intelectuales. La desconexión entre la realidad y las justificaciones la han

experimentado agudamente, y expresado en muchas formas, los que han pagado el precio más alto en su vida personal y colectiva. Pero la desconexión también ha sido observada por varios intelectuales cuyo origen social son las capas dominantes. Así, pues, la historia del sistema-mundo moderno también ha implicado un debate intelectual continuo en torno a la moralidad del sistema mismo. Uno de los primeros y más interesantes de estos debates tuvo lugar hace mucho, en el contexto de la conquista española de gran parte de América en el siglo XVI.

En 1492, Cristóbal Colón, luego de un prolongado y arduo viaje a través del océano Atlántico con dirección a China, se topó con varias islas del Caribe. No encontró la China, pero sí algo inesperado que hoy llamamos América. Otros españoles pronto le siguieron los pasos. Al cabo de unos cuantos lustros los conquistadores españoles ya habían destruido las estructuras políticas de dos de los más grandes imperios de América: el azteca y el inca. Inmediatamente, una variada banda de seguidores reclamaron la tierra y pretendieron utilizar la mano de obra de las poblaciones en estos imperios y en otros sitios de América, para por la fuerza y despiadadamente sacar provecho de estas tierras que se apropiaron. Medio siglo después, una gran parte de la población indígena había sido destruida por las armas o por la enfermedad. En qué proporción es un asunto en disputa, tanto en el siglo XVI como en los años posteriores a 1945. Pero la mayoría de los estudiosos concuerdan hoy en que fue una parte extremadamente grande[1].

Bartolomé de Las Casas fue una figura canónica de aquella época. Nacido en 1484, vino a América en 1502 y fue el primer sacerdote ordenado aquí, en 1510. Al principio apoyó y tomó parte en el sistema de encomienda, que comprendía el «repartimiento» de los amerindios como mano de obra forzosa para los

españoles que administraban propiedades agrícolas, pastorales o mineras. Pero en 1514 sufrió una «conversión» espiritual y renunció a su participación en el sistema de encomienda, retornando a España para dedicarse a denunciar las injusticias fraguadas por el sistema.

Las Casas intentó influir en las políticas tanto de los españoles como de la iglesia participando en muchas comisiones y redactando memos y escribiendo libros. Se movió en los altos círculos y fue recibido e incluso favorecido en ocasiones por el emperador Carlos V (Carlos I de España). Hubo algunos logros iniciales para la causa que abrazó. En 1537 el papa Paulo III emitió una bula, *Sublimis Deus*, en la que ordenaba que los amerindios no fueran esclavizados y que fueran evangelizados exclusivamente por medios pacíficos. En 1543 Carlos V decretó unas Leyes Nuevas, que ponían en ejecución muchas de las propuestas de Las Casas para América, incluyendo la terminación de nuevas concesiones de encomiendas. Sin embargo, tanto la bula papal como el decreto real se toparon con considerable resistencia de los encomenderos y de sus compinches y partidarios en España y en la iglesia. Finalmente, tanto la bula papal como las Leyes Nuevas fueron suspendidas.

En 1543 se le ofreció a Las Casas el obispado de Cuzco, que rechazó, pero sí aceptó el obispado menor de Chiapas en Guatemala (que hoy forma parte del sur de México). Ya obispo, insistió en una estricta aplicación de las Leyes Nuevas ordenando que los confesores exigieran de los encomenderos la penitencia de restitución de los amerindios, incluyendo su liberación de las obligaciones de la encomienda. Esta interpretación ampliaba un tanto el decreto de Carlos V, cuya finalidad no era ser aplicado a las encomiendas concedidas con anterioridad, y en 1546 Las Casas abandonó el obispado de Chiapas y volvió a España.

Para entonces Las Casas ya enfrentaba la tentativa sistemática de sus oponentes de refutar teológica e intelectualmente sus argumentos. Una figura clave en este esfuerzo fue Juan Ginés de Sepúlveda, la publicación de cuyo primer libro, *Demócrates primero*, escrito en 1531, fue denegada. Pero Sepúlveda fue persistente. Y en 1550 Carlos V convocó a una comisión jurídica especial del Consejo de Indias a que se reuniera en Valladolid y lo instruyera sobre los méritos de la controversia Sepúlveda-Las Casas. La junta escuchó a los dos hombres sucesivamente, pero al parecer nunca dio un veredicto definitivo. Cuando Carlos V fue sucedido en el trono por su hijo Felipe unos años después, la visión de Las Casas perdió todo interés dentro de la corte.

Todo lo que tenemos hoy son los documentos que los dos contrincantes prepararon para este debate. En vista de que claramente plantean una cuestión central que todavía preocupa hoy al mundo —quién tiene derecho de injerencia, y cuándo y cómo —, vale la pena revisar sus argumentos minuciosamente.

Sepúlveda escribió un segundo libro específicamente para este debate, *Demócrates segundo* ([¿1545?] 1984). Se subtitula *De las justas causas de la guerra contra los indios*. En él formula cuatro diferentes argumentos en defensa de las políticas del gobierno español, tal como las interpretaron y aplicaron los encomenderos. Adujo como evidencia una larga serie de referencias a las autoridades intelectuales establecidas de la época, en especial Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino.

El primer argumento de Sepúlveda era que los amerindios son «bárbaros, simples, iletrados y sin educación, bestias totalmente incapaces de aprender nada que no sean habilidades mecánicas, llenos de vicios, crueles y de tal calaña que es aconsejable que sean gobernados por otros». El segundo, que «los indios deben aceptar el yugo español, aunque no lo deseen, como enmienda y

castigo por sus crímenes en contra del derecho divino y natural que los mancilla, especialmente la idolatría y la horrenda costumbre del sacrificio humano».

El tercero, que los españoles están obligados por ley divina y natural a «prevenir el daño y las grandes calamidades con que [los indios] han cubierto —y que los que todavía no han sido sometidos al dominio español siguen cubriendo— a un sinnúmero de inocentes que cada año se sacrifican a sus ídolos». Y el cuarto era que el dominio español facilita la evangelización cristiana al permitir a los sacerdotes predicar «sin peligro, y sin que los maten los gobernantes y los sacerdotes paganos, tal como ha ocurrido tres o cuatro veces»[2].

Como vemos, éstos son los cuatro argumentos básicos que se han utilizado para justificar todas las «intervenciones» subsecuentes de los «civilizados» del mundo moderno en zonas «no civilizadas» —la barbarie de los otros, poner fin a prácticas que violan los valores universales, la defensa de los inocentes mezclados con los crueles y posibilitar la difusión de los valores universales. Pero por supuesto estas intervenciones sólo pueden instrumentarse si alguien posee el poder político/militar para hacerlo. Esto fue lo que ocurrió con la conquista española de grandes porciones de América en el siglo XVI. Por sólidos que fuesen estos argumentos como incentivos morales para los que efectuaron la conquista, es claro que se vieron reforzados en gran medida por los beneficios materiales inmediatos que las conquistas brindaron a los conquistadores. *Ergo*, para cualquiera que estuviera ubicado dentro de la comunidad conquistadora y deseara refutar estos argumentos era una tarea cuesta arriba. La persona tendría que argumentar simultáneamente en contra de creencias e intereses. Ésta fue la tarea que Las Casas se impuso.

Al primer argumento de que hay personas que naturalmente viven en la barbarie Las Casas responde de varias formas. Una fue observar las múltiples y laxas maneras de utilizar el término barbarie. Las Casas dijo que si se define a alguien como bárbaro porque presenta conductas bárbaras entonces ese tipo de personas se encuentran en el mundo entero. Si se considera que alguien es bárbaro porque su lengua no es escrita, dicha lengua podría escribirse, y al hacerlo descubriríamos que es tan racional como cualquiera otra lengua. Si restringimos el término bárbaro al significado de comportamiento verdaderamente monstruoso, sin embargo, entonces cabe decir que este tipo de comportamiento es un fenómeno bastante raro y en realidad se constriñe socialmente más o menos en la misma medida en todos los pueblos.

Lo que Las Casas objetaba en el argumento de Sepúlveda era que hacía extensiva a un pueblo entero o a una estructura política una conducta que cuanto más era la de una minoría, una minoría cuya semejanza podríamos encontrar sin dificultad en el grupo que se define como más civilizado al igual que en el grupo considerado en la barbarie. Recuerda al lector que los romanos definieron a los antepasados de los españoles como bárbaros. Las Casas estaba presentando un argumento de la equivalencia moral general de todos los sistemas sociales, al punto que no existe una jerarquía natural entre ellos que justificara el régimen colonial (Las Casas, [1552] 2000: 15-44).

Si el argumento acerca de la barbarie natural era abstracto, el de que los indios habían cometido crímenes y pecados que debían ser enmendados y castigados era mucho más concreto. En este caso particular el reclamo se centraba en la idolatría y los sacrificios humanos. Aquí Las Casas se enfrentaba a cuestiones que de inmediato despertaron la repugnancia moral de los españoles

del siglo XVI, a los que no les cabía que a alguien se le permitiera ser idólatra o cometer sacrificios humanos.

El primer punto que Las Casas presentó fue la jurisdicción. Señaló, por ejemplo, que a los judíos y los musulmanes que habitaban en países cristianos se les podía exigir que obedecieran las leyes del estado, pero no se les podía castigar por seguir sus propios preceptos religiosos. Esto era cierto *a fortiori* si dichos judíos y musulmanes habitaban en países que no estuvieran gobernados por un gobernante cristiano. La jurisdicción de este tipo sólo podía extenderse —según él— a un cristiano hereje, porque un hereje es una persona que ha violado el voto solemne de ser fiel a las doctrinas de la iglesia. Si la iglesia no tenía jurisdicción sobre los residentes no cristianos en países cristianos, tanto más irrazonable resultaba alegar que la iglesia tenía jurisdicción sobre quienes ni siquiera habían oído hablar de sus doctrinas. Por consiguiente, la idolatría podía ser juzgada por Dios, pero no estaba sujeta a la jurisdicción de un grupo humano externo al grupo que la practicaba.

Por supuesto, hoy podríamos considerar que el argumento de Las Casas es una defensa del relativismo moral, o cuando menos legal. Entonces como ahora fue blanco del ataque de que esta perspectiva era prueba de indiferencia frente al sufrimiento de inocentes, las víctimas de estas prácticas contrarias a la ley natural. Éste fue el tercer argumento de Sepúlveda, el más severo. Y Las Casas lo abordó con prudencia. En primer lugar, insistió en que la «obligación de liberar a personas inocentes… no existe cuando hay alguien más apto para liberarlas». En segundo lugar, dijo que si la iglesia había confiado a un soberano cristiano la tarea de liberar a los inocentes, «otros no deberían emprender acciones en este sentido, no fuera a ser que lo hicieran petulantemente». Pero, por último, y más importante, Las Casas presentó

el argumento de que uno debe tener cuidado de actuar en concordancia con el principio del daño mínimo:

> Aunque reconocemos que la iglesia tiene la obligación de impedir la injusta muerte de personas inocentes, es esencial que se haga con moderación, teniendo mucho cuidado de no hacer un daño mayor a otras personas que constituyera un impedimento para su salvación e hiciera infructífera e irrealizada la pasión de Cristo ([1552] 2000: 183).

Éste era un punto crucial para Las Casas, y lo ilustró con la difícil cuestión moral de los rituales en que se comía la carne de los niños sacrificados. Empezó apuntando que no se trataba de una costumbre de todos los grupos indígenas, y que los grupos que la practicaban tampoco sacrificaban a muchos niños. Pero esto podía parecer una evasión de la cuestión, si Las Casas no hubiera tenido que hacer frente a la realidad de una elección. Y aquí presentó el principio del daño mínimo:

> Además, es un mal incomparablemente menor que mueran unos pocos inocentes a que los infieles blasfemen contra el adorable nombre de Cristo, y a que la religión cristiana sea difamada y odiada por estas personas y otras que se enteren de esto, cuando oyen que muchos niños, viejos y mujeres de su raza han sido asesinados por los cristianos sin un motivo, como parte de lo que sucede en la furia de la guerra, tal como ya ha ocurrido (*ibíd.*: 187).

Las Casas fue implacable contra lo que hoy llamaríamos daño colateral: «es un pecado que merece la condenación eterna agraviar y matar a inocentes para castigar a los culpables, pues es contrario a la justicia» (*ibíd.*: 209).

Y sacó a relucir una razón final por la que no era lícito para los españoles castigar a los indios por los pecados que los indios pudieran estar cometiendo contra personas inocentes. Es «la gran esperanza y presunción que dichos infieles se convertirán y corregirán sus errores… [puesto que] no cometen dichos pecados obstinadamente, sino seguramente… debido a su ignorancia de Dios» (*ibíd.*: 251). Y Las Casas termina su discusión con una peroración:

> Los españoles penetraron, ciertamente con gran audacia, esta nueva parte del mundo, de la que no habían sabido en siglos anteriores, y en el que, en contra de la voluntad de su soberano, cometieron crímenes monstruosos y extraordinarios. Mataron a miles de hombres, quemaron sus pueblos, tomaron sus rebaños, destruyeron sus ciudades y cometieron crímenes abominables sin una excusa demostrable ni específica, y con monstruosa crueldad hacia estas pobres personas. ¿Puede realmente decirse que esos hombres sanguinarios, rapaces, crueles y sediciosos conocen a Dios, de cuya adoración quieren persuadir a los indios? (*ibíd.*: 256).

La respuesta a esta pregunta conducía directamente a la que Las Casas dio al último argumento de Sepúlveda: facilitar la evangelización. No se puede hacer que los hombres se acerquen a Dios más que por su libre albedrío, nunca por coerción. Las Casas reconoció que Sepúlveda había hecho la misma afirmación, pero se preguntaba si las políticas que Sepúlveda estaba justificando eran compatibles con el concepto de libre albedrío:

> ¿Qué mayor coerción puede haber que la producida por una fuerza armada que abre fuego con arcabuces y bombardeos, cuyo horrible ruido ensordecedor, por más que no tenga ningún otro efecto, deja a todos sin aliento, por fuertes que sean, especialmente a los que no conocen esas armas y no saben cómo funcionan? Si las vasijas de barro estallan con los bombardeos, y la tierra se estremece, y el cielo se llena de nubarrones de espeso polvo, si viejos, niños y mujeres caen y las chozas se destruyen, y todo parece sacudido por la furia de Bellona, ¿no podríamos decir con verdad que esa fuerza está siendo utilizada para forzarlos a aceptar la fe? (*ibíd.*: 296).

Las Casas estaba convencido de que la guerra no era la forma de preparar a las almas para poner fin a la idolatría. «El evangelio no se difunde con lanzas sino con la palabra de Dios, con la vida cristiana y la acción de la razón» (*ibíd.*: 300). La guerra «engendra odio, no amor, por nuestra religión… Debe llevarse a los indios a la fe con humildad, caridad, una vida de santidad y la palabra de Dios» (*ibíd.*: 360).

Si he pasado tanto tiempo presentando en detalle los argumentos de dos teólogos del siglo XVI es porque nada de lo que se ha dicho desde entonces ha añadido nada esencial al debate. En el siglo XIX las potencias europeas proclamaron que tenían una mi-

sión civilizadora en el mundo colonial (Fischer-Tiné y Mann, 2004). Lord Curzon, virrey de la India, expresó bien esta perspectiva ideológica en una arenga en el club Byculla en Bombay, el 16 de noviembre de 1905, dirigida a un grupo compuesto en su mayoría por administradores coloniales británicos:

> [El propósito del imperio] es pugnar por la rectitud, execrar la imperfección, la injusticia o la mezquindad, no desviarse ni hacia la derecha ni hacia la izquierda, hacer caso omiso de la adulación y el aplauso o del odio y la deshonra… sino recordar que el Todopoderoso ha puesto vuestra mano en el más grande de Sus arados… para guiar un poco la cuchilla hacia adelante en vuestra época, para sentir que en algún lugar entre todos esos millones habéis dejado un poco de justicia, de felicidad o de prosperidad, una sensación de valentía o dignidad moral, un impulso de patriotismo, un chispazo de iluminación intelectual o una incitación al deber, ahí donde antes no existía. Es suficiente. Es la justificación de un inglés en la India (citado en Mann, 2004: 25).

Sin duda esta justificación no era tan convincente para los hindúes como a Lord Curzon y a los administradores coloniales a los que se dirigía les debe haber parecido, ya que los sucesores de Curzon se vieron obligados a salir de la India menos de medio siglo después, en 1948. Quizá los ingleses de Curzon no dejaron suficiente justicia, felicidad ni prosperidad. O quizás estimularon demasiada valentía o dignidad moral, y patriotismo —para con el país incorrecto. O quizá la iluminación intelectual que los administradores coloniales británicos promovieron permitió a algunos como Jawaharlal Nehru sacar conclusiones diferentes respecto a los méritos del dominio británico. O quizá, lo más devastador de todo, los hindúes estuvieron de acuerdo con la famosa pulla de Gandhi cuando respondió a la pregunta de un periodista: «Señor Gandhi, ¿qué piensa de la civilización occidental?» «Pienso —dijo Gandhi— que sería una buena idea».

La segunda mitad del siglo XX fue un periodo de descolonización en masa del mundo entero. La inmediata causa y consecuencia de esta descolonización fue un giro importante en la dinámica del poder en el sistema interestatal resultante del alto

grado de organización de los movimientos de liberación nacional. Una tras otra, en cascada, las que habían sido colonias se convirtieron en estados independientes, miembros de las Naciones Unidas, protegidos por la doctrina de no interferencia de los estados soberanos en los asuntos internos de los otros, una doctrina contenida tanto en el derecho internacional en evolución como en la Carta de las Naciones Unidas.

En teoría, esto debió traducirse en el fin de la interferencia. Pero naturalmente no fue así. Es claro que ya no se podía echar mano de la justificación de la evangelización cristiana para legitimar el control imperial, ni tampoco de la de la misión civilizadora de las potencias coloniales, concepto más neutral desde el punto de vista religioso. El lenguaje retórico dio un vuelco hacia un concepto que adquirió nuevo significado y nuevo vigor en esta era poscolonial: los derechos humanos. En 1948 las Naciones Unidas erigieron en su centro ideológico la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ratificada por casi todos sus miembros. No constituía una ley internacional, más bien encarnaba una serie de ideales a los que las naciones miembros se comprometieron en principio.

Ni que decir tiene que desde entonces han ocurrido actos repetidos, difundidos y notorios que constituyeron violaciones a la declaración. Como la mayoría de los gobiernos han basado su política exterior en una supuesta perspectiva realista de las relaciones entre estados, no se ha emprendido prácticamente ninguna acción gubernamental de la que se pudiera decir que refleja este interés en los derechos humanos, aunque la violación de la declaración suele invocarse continuamente como propaganda de un gobierno para incriminar a otro.

La virtual inexistencia de interés intergubernamental en la cuestión de los derechos humanos propició la aparición de mu-

chas llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG) para llenar el vacío. Las ONG que asumieron las cargas de la acción directa para apoyar a los derechos humanos en el mundo fueron principalmente de dos clases. Por una parte, las representadas por Amnistía Internacional, que se especializó en publicitar lo que consideraba encarcelamientos ilegítimos y abusivos de los individuos. Intentó movilizar la presión de la opinión pública, directamente o por intermediación de otros gobiernos, para inducir cambios en las políticas de los gobiernos acusados. Por otra parte, estaba la clase de acción directa que representaba Médicos Sin Fronteras, que intentó introducir asistencia humanitaria directa en zonas de conflicto político, sin aceptar el manto de neutralidad que desde hacía mucho constituía el principal escudo estratégico de la Cruz Roja Internacional.

Esta actividad no gubernamental alcanzó un grado limitado de éxito y en consecuencia se propagó, especialmente en los comienzos de los años setenta. Además, este impulso de los derechos humanos recibió el ímpetu de algunas actividades nuevas en el plano intergubernamental. En 1975, Estados Unidos, la Unión Soviética, Canadá y la mayoría de los países de Europa coincidieron en la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE) y firmaron los Acuerdos de Helsinki, que obligaban a todos los estados signatarios a observar la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Como no había ningún mecanismo para obligar a la aplicación de este acuerdo, sin embargo, se creó una estructura no gubernamental occidental, Helsinki Watch, para que asumiera la tarea de presionar a los gobiernos del bloque soviético a observar estos derechos.

Cuando Jimmy Carter llegó a la presidencia de Estados Unidos, declaró que la promoción de los derechos humanos sería un elemento fundamental de su política, y amplió el concepto, más

allá de su aplicación al bloque soviético (donde políticamente Estados Unidos tenía poco poder de maniobra), a los regímenes autoritarios y represivos de Centroamérica (donde geopolíticamente Estados Unidos tenía considerable poder de maniobra). Sin embargo, la política de Carter no duró mucho. El poco impacto que haya podido tener en Centroamérica se vio revocado esencialmente durante la subsecuente presidencia de Ronald Reagan.

En ese mismo periodo tuvieron lugar tres intervenciones directas importantes en África y Asia, en las que un gobierno emprendió una acción en contra de otro con el argumento de que el país atacado estaba violando valores humanitarios. La primera: en 1976 un grupo de guerrilleros palestinos secuestró un avión de Air France con muchos israelíes a bordo y se dirigió a Uganda, con la complicidad del gobierno ugandés. Los secuestradores exigían la liberación de ciertos palestinos en Israel a cambio de la liberación de los rehenes israelíes. El 14 de julio de ese año comandos israelíes volaron al aeropuerto de Entebbe, mataron a unos guardias ugandeses y rescataron a los israelíes. La segunda: el 25 de diciembre de 1978 tropas vietnamitas cruzaron la frontera de Camboya y derrocaron al régimen del Jemer Rojo e instalaron un gobierno diferente. Y la tercera: en octubre de 1978 Idi Amin, de Uganda, atacó a Tanzania, que a su vez contraatacó, llegando sus tropas a la capital de Uganda, donde derrocaron a Idi Amin e instalaron a otro presidente.

El común denominador de estos tres ejemplos es que la justificación de los interventores fueron los derechos humanos: defensa contra la toma de rehenes en el primer caso, y la disolución de un régimen en extremo corrupto y dictatorial en los otros dos casos. Naturalmente, podríamos debatir la solidez y la veracidad de los cargos en cada caso y si no había una opción más legítima

o pacífica. También podríamos debatir sobre las consecuencias de cada una de estas acciones. Pero el punto es que los interventores alegaron que estaban actuando a manera de maximizar la justicia, y estaban convencidos de ello, y por lo tanto moralmente justificados por el derecho natural, aunque no legalmente justificados por el derecho internacional. Lo que es más, todos los interventores buscaban y recibieron considerable aprobación no sólo de sus propias comunidades sino de otros lugares del sistema-mundo, alegando que solamente los medios violentos que se emplearon habrían podido erradicar el mal patente que según ellos prevalecía.

Lo que presenciamos fue una inversión histórica de la teorización acerca de los códigos morales y jurídicos del sistema-mundo. Durante un largo periodo, más o menos desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XX, predominó la doctrina Sepúlveda —la legitimidad de la violencia cometida contra los bárbaros y la obligación moral de evangelizar—: las objeciones de Las Casas representaban una postura netamente minoritaria. Luego, con las grandes revoluciones anticoloniales de mediados del siglo XX, especialmente del periodo 1945-1970, el derecho moral de los pueblos oprimidos a rechazar la supervisión paternal de los pueblos que se dicen civilizados llegó a tener mayor legitimidad en las estructuras políticas del orbe.

Tal vez el momento culminante de la institucionalización colectiva de este nuevo principio fue la adopción en la ONU, en 1960, de la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, asunto enteramente soslayado en la carta original de las Naciones Unidas, escrita apenas quince años antes. Al parecer, finalmente las ideas de Las Casas estaban siendo adoptadas por la comunidad mundial. Pero en cuanto se oficializó la validación de la perspectiva de Las Casas, el nuevo

énfasis en los derechos humanos de los individuos y los grupos se convirtió en un tema prominente de la política mundial, y esto empezó a socavar el derecho de rechazar la supervisión paternal. En esencia, la campaña en pro de los derechos humanos restituyó el énfasis de Sepúlveda en el deber de los civilizados de suprimir la barbarie.

En este momento fue cuando el mundo vio el desplome de la Unión Soviética y el destronamiento de los gobiernos comunistas de Europa central y del este. Podría pensarse aun que estos acontecimientos encajan en el espíritu de la declaración de Naciones Unidas sobre el derecho a la independencia. La subsecuente desintegración de Yugoslavia en las repúblicas que la constituían, empero, condujo a una serie de guerras o casi guerras, en las que la lucha por la independencia acabó vinculándose a políticas de «purificación étnica». Todas las repúblicas constitutivas de la antigua República Federal Socialista de Yugoslavia habían tenido desde hacía mucho un claro enfoque étnico, pero en cada una a su vez había importantes minorías nacionales. Así, cuando se dividieron en estados separados, proceso continuo que tomó varios años, se ejerció considerable presión política interna dentro de cada una de ellas para reducir o extirpar completamente a las minorías etnonacionales de los nuevos estados soberanos. Esto provocó conflictos y guerras en el seno de cuatro de las antiguas repúblicas yugoslavas: Croacia, Bosnia, Serbia y Macedonia. La historia de cada una era bastante diferente, así como su desenlace, pero en todas la purificación étnica se convirtió en un asunto central.

Debido al continuo alto nivel de violencia, incluyendo violaciones y asesinatos de civiles, se apeló a la intervención occidental, para pacificar la región y garantizar un remedo de justicia política, o cuando menos eso fue lo que se dijo. Esas intervencio-

nes tuvieron lugar más notoriamente y en particular en Bosnia (con tres etnias más o menos de la misma dimensión) y Kosovo (una región de Serbia mayormente albanesa). Cuando los gobiernos occidentales vacilaron, los intelectuales y las ONG en estos países tenazmente presionaron a sus estados para que intervinieran, cosa que a la larga hicieron.

Por varias razones, la presión no gubernamental más fuerte fue en Francia, donde un grupo de intelectuales fundó un diario llamado *Le Droit d'Ingérence* [El Derecho de Injerencia]. Aunque estos intelectuales no citaron a Sepúlveda, recurrieron a argumentos seculares que empujaban en la misma dirección. Ellos también insistían en que el «derecho natural» (aunque quizá no hayan utilizado esta locución) requería cierta clase de conducta universal. Ellos también insistían en que si esta conducta no estaba presente o, peor, si conductas opuestas prevalecían en una zona dada, los defensores de la ley natural no solamente tenían el *derecho* moral (y por supuesto político) a intervenir, sino el *deber* moral y político a intervenir.

Al mismo tiempo, hubo un número de guerras civiles en África —Liberia, Sierra Leona, Sudán y sobre todo Ruanda, en donde tuvo lugar una masacre de tutsis a manos de los hutus, sin la intervención significativa de tropas extranjeras. Ruanda, Kosovo y otras zonas donde se vivió un terrible drama humano se convirtieron en tema de un gran debate retrospectivo acerca de qué podría o no podría haberse hecho, o acerca de qué debió hacerse, para salvaguardar la vida humana y los derechos humanos en esas regiones. Finalmente, no necesito recordarle a nadie lo abundantemente que se justificó la necesidad de la invasión norteamericana de Iraq en 2003 para liberar al mundo de Saddam Hussein, un dictador peligroso y corrupto.

El 2 de marzo de 2004, Bernard Kouchner pronunció la 23.ª conferencia Morgenthau Memorial, en el Carnegie Council on Ethics and Internacional Affairs. Kouchner es hoy quizás el defensor de la intervención humanitaria más prominente del mundo. Es el fundador de Médicos Sin Fronteras; fue él quien acuñó la frase «*le droit d'ingérence*»; fue ministro encargado de los derechos humanos en el gobierno francés; más tarde representante especial del secretario general de la ONU en Kosovo; y, en sus propias palabras, alguien que posee «la reputación adicional de haber sido el único defensor del señor Bush en Francia». Por ello resulta interesante escuchar cuál considera Kouchner, reflexionando, que es el lugar de la injerencia humanitaria en el derecho internacional:

> Hay un aspecto de la injerencia humanitaria que ha resultado difícil implementar: me refiero a la tensión entre la soberanía del estado y el derecho a interferir. La comunidad internacional está trabajando en un nuevo sistema de protección humanitaria a través del Consejo de Seguridad de la ONU; sin embargo, es claro que la globalización no anuncia el fin de la soberanía del estado, que sigue siendo el bastión de un orden mundial estable. Para decirlo de otra forma: no podemos tener una administración global ni un sistema de Naciones Unidas sin la soberanía de los estados.
>
> Siguiendo las pautas de la Unión Europea, la comunidad internacional debe esforzarse por resolver esta contradicción inherente: ¿cómo podemos mantener la soberanía del estado y a la vez encontrar la forma de tomar decisiones comunes sobre cuestiones y problemas comunes? Una manera de resolver el dilema es decir que la soberanía de los estados puede respetarse solamente si emana de las personas que están en el seno del estado. Si el estado es una dictadura, entonces no es en absoluto digno del respeto de la comunidad internacional (2004: 4).

Lo que Kouchner nos estaba ofreciendo es el equivalente de una evangelización en el siglo XXI. En tanto que para Sepúlveda la consideración última era si un país o un pueblo eran cristianos o no, para Kouchner la consideración última era si eran democráticos o no (esto es, que no vivan en un estado que sea una «dictadura»). Sepúlveda no podía lidiar con el caso de países y

pueblos cristianos y que no obstante cometieran actos de barbarie, violando el derecho natural, como España y la Inquisición. Con lo que Kouchner no podía lidiar era con el caso de un país o un pueblo con sólido apoyo popular que no obstante cometiera actos de barbarie contra una minoría, tal como ocurrió en Ruanda, por lo tanto los ignoró enteramente. En realidad, Kouchner se pronunció por supuesto en favor de la intervención externa en Ruanda, no porque fuera una dictadura sino porque consideraba que se cometieron actos de barbarie. Hablar de una dictadura como principio general era querer tapar el sol con un dedo en este respecto, aplicable en algunos casos (digamos Iraq) pero ciertamente no en todos los casos en que Kouchner y otros consideraban moralmente imperativo intervenir.

Supongamos que ante la «contradicción inherente» mencionada por Kouchner —entre la soberanía de los estados y las decisiones comunes sobre derechos humanos— aplicáramos los principios de Las Casas —sus cuatro respuestas a Sepúlveda— a la situación de Kosovo o de Iraq. La primera cuestión que abordó las Casas fue la presunta barbarie del otro contra el que se interviene. El primer problema —dijo— es que nunca queda del todo claro en estos debates quiénes son los bárbaros. En Kosovo, ¿eran los serbios, el gobierno de Yugoslavia o un grupo en particular encabezado por Slobodan Milošević? En Iraq, ¿eran los árabes suníes, el partido Baath o un grupo en particular encabezado por Saddam Hussein? Los interventores se movieron turbiamente entre todos estos objetivos, rara vez clarificando ni haciendo distinciones, argumentando siempre la urgencia de la intervención y alegando que de alguna manera más tarde harían la distribución de la porción de culpas. Pero es claro que el más tarde nunca llega. Porque un oponente turbio le permite a uno conformar una coalición turbia de interventores, que estrictamente pueden

tener una definición diferente de quiénes son los bárbaros, y por ende objetivos políticos diferentes en el proceso de injerencia.

Las Casas insistió en hacer una distinción desde el principio. Pues, según expuso, la verdadera barbarie es un fenómeno poco común, normalmente constreñido por los procesos sociales de todo grupo social. Si tal es el caso, una de las preguntas que es necesario hacernos siempre, al vernos frente a una situación que definimos como de barbarie, es no sólo por qué se desencadenó el proceso sino también hasta qué punto. Iniciar este ejercicio analítico nos desacelera, por supuesto, y ésta es la razón principal que se aduce para no iniciarlo. No hay tiempo, dicen los interventores. Cada momento que pasa la situación se deteriora. Y tal vez sea cierto. Pero avanzar a paso más lento puede evitarnos cometer errores dolorosos.

El análisis que se desprende de los principios de Las Casas nos empuja también a efectuar una comparación. ¿Los países y los pueblos que emprenden intervenciones son también culpables de cometer actos de barbarie? Si lo son, ¿son estos actos mucho menos graves que los que se cometen en los países y pueblos en cuestión, al grado de justificar el sentido de superioridad moral en que se basa cualquier intervención? Naturalmente, dado que el mal existe por doquier, esta clase de comparación podría resultar paralizadora, principal argumento en su contra, pero también podría ser verdadera. Sin embargo, el intento de comparación también puede servir de freno oportuno a la arrogancia.

Luego está el segundo principio de Sepúlveda: la obligación de castigar a los que cometen crímenes contra el derecho natural o, como diríamos hoy, crímenes contra la humanidad. Hay actos que violentan el sentido de la decencia de la gente honrada, organizada en ese nebuloso, casi ficticio personaje conocido como la «comunidad internacional»[3]. Y cuando eso ocurre, ¿acaso no

estamos obligados a castigar dichos crímenes? A este argumento Las Casas opuso tres preguntas: ¿quién los definió como crímenes, y ya habían sido definidos como tales en el momento en que se cometieron? ¿Quién tiene jurisdicción para castigar? ¿Hay alguien más capacitado que nosotros para aplicar el castigo, si éste es merecido?

La cuestión de la definición de los crímenes y de quién la hace es, claro está, un debate central, hoy como ayer. En los conflictos balcánicos de los años noventa indudablemente se cometieron crímenes en la definición de la mayoría de las personas, incluyendo la definición de los líderes políticos de la región. Sabemos esto porque los líderes políticos contendientes de todas las facciones se acusaban mutuamente de crímenes, y por cierto de la misma clase de crímenes: limpieza étnica, violaciones y crueldad. El problema que encaraban los que eran ajenos a la región fue qué crímenes castigar o, más bien, de qué manera estimar la responsabilidad relativa de todas las partes.

Los interventores foráneos emprendieron dos tipos de acciones. Por un lado, emprendieron primero la acción diplomática y luego la militar para detener la violencia, lo que en muchos casos se tradujo en tomar partido por una facción u otra en situaciones particulares. En cierto sentido, esto implicaba en el mejor de los casos un juicio sobre la importancia relativa de los crímenes. Por otro lado, los interventores foráneos establecieron tribunales judiciales internacionales especiales con el fin de castigar a ciertos individuos, así como seleccionar a esos individuos de entre todas las facciones.

De resultas, en el más espectacular proceso que haya tenido lugar después de estos sucesos, el de Milošević, el meollo de su defensa no fue meramente que era inocente sino que la corte criminal internacional no había presentado acusaciones contra di-

versas personas de las potencias interventoras que según él también eran culpables. Milošević declaró que la corte era el tribunal de los poderosos que acusaba a los líderes de los más débiles militarmente, y no una corte de justicia.

Así, teníamos dos preguntas: ¿los supuestos crímenes eran crímenes verdaderos o simplemente una conducta general aceptada? Y si eran crímenes verdaderos, ¿se formularon acusaciones en contra de todos los criminales, o sólo en contra de los nativos del país objeto de la injerencia y no de los nativos del país que inició la intervención?

La cuestión de la jurisdicción fue por supuesto central para el debate. Por una parte, los que insistían en el derecho y el deber de intervenir afirmaban que la instalación de tribunales internacionales era un avance para el derecho internacional. Pero jurídicamente estaba la cuestión no solamente del procedimiento con que se estableció dicha corte sino la reducida definición geográfica de su potencial jurisdicción.

Y, por último, estaba la cuestión de si había alternativas para el manejo de los crímenes o encargados alternativos. Efectivamente, a principios de los años noventa Estados Unidos alegaba que los encargados adecuados eran los europeos —es decir, los europeos occidentales— debido a que los Balcanes estaban en Europa y eran posibles miembros de la Unión Europea. Pero, por razones políticas y militares, los europeos vacilaron en asumir esta carga sin el apoyo activo de Estados Unidos, y finalmente fue la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) la que se asignó la tarea. Pero fue la OTAN y no Naciones Unidas sobre todo porque los países occidentales temían, probablemente con razón, que Rusia vetara cualquier resolución del Consejo de Seguridad que apuntara a una acción en contra de Serbia y dejara fuera a las otras partes del conflicto.

Las mismas preguntas se hicieron, mucho más nítidamente, en el momento de la intervención norteamericana en Iraq, junto con una supuesta coalición de voluntarios. Estados Unidos intentó obtener la aprobación del Consejo de Seguridad para la acción militar, pero cuando se hizo evidente que no obtendría más que cuatro de los quince votos para una resolución que se lo permitiera, retiró su propuesta de resolución y decidió actuar por sí solo, sin la legitimación de la ONU. La pregunta de Las Casas es aquí más pertinente que nunca: ¿Con qué derecho asumió Estados Unidos la jurisdicción en este ámbito, sobre todo en virtud de que un gran número de países del mundo se opusieron abiertamente a sus acciones? La respuesta del gobierno norteamericano fue doble. En primer lugar alegó autodefensa, sobre la base de que el gobierno iraquí representaba una amenaza inminente para Estados Unidos y el mundo, debido a su presunto arsenal de armas de destrucción masiva y a que supuestamente estaba dispuesto a compartirlas con «terroristas» ajenos al gobierno. A la postre este argumento sería completamente desarmado, cuando, después de la invasión, se supo que el gobierno iraquí no estaba en posesión de dichas armas y debido al desacuerdo general con la afirmación de que si Saddam Hussein las hubiera poseído habría estado dispuesto a distribuirlas entre «terroristas» ajenos al gobierno.

En vista de la debilidad del caso, el gobierno norteamericano echó mano del argumento de que Saddam Hussein era un hombre malvado que personalmente había cometido crímenes contra la humanidad y que, por consiguiente, eliminarlo del poder constituía un bien moral. Y es en este punto donde viene a colación la cuestión no solamente de la veracidad de estas afirmaciones sino, más aún, de la jurisdicción, así como la cuestión de si los delitos morales de Saddam Hussein fueron el verdadero mo-

tivo de la intervención, en vista del apoyo que antes le habían prestado el gobierno norteamericano y otros, en los momentos en que cometió precisamente los actos en que se basaba la acusación.

Una vez más, en esta como en la mayoría de las situaciones, el argumento más sólido en pro de la injerencia fue la defensa de los inocentes —los inocentes musulmanes bosnios violados y masacrados, los inocentes kosovares arrojados de sus tierras y perseguidos tras fronteras y los inocentes kurdos y chiitas oprimidos y asesinados por Saddam Hussein. ¿Qué nos enseña la tercera respuesta de Las Casas a Sepúlveda? Las Casas insistía en el principio del «daño mínimo». Aun cuando los alegatos fueran absolutamente justos, ¿el castigo sería más perjudicial que lo que pretendía evitar? El principio del daño mínimo es la traducción que hace Las Casas del fenómeno social colectivo de la antigua sentencia de Hipócrates a los médicos: «No hagas daño».

En el caso del conflicto en los Balcanes, se podría decir que el daño ha sido mínimo. La violencia activa se redujo considerablemente. Por otro lado, no se puso fin a la limpieza étnica, ni se redujo significativamente, más bien sus resultados se institucionalizaron en mayor o menor medida. No se restituyeron ni la propiedad ni el derecho de residencia, o sólo mínimamente. Y los serbios de Kosovo con toda seguridad pensaron que su situación era peor que antes. Cabe preguntarse si la situación habría terminado en el mismo punto aun sin la intervención externa. Pero no se puede decir con justeza que la situación empeoró significativamente.

Sin embargo, sí se puede decir en el caso de Iraq. Naturalmente, ni Saddam Hussein ni el partido Baath estaban ya en el poder y no podían continuar cometiendo los mismos actos de opresión que antes. Si bien el país padecía por un sinnúmero de factores

negativos que no existían antes de la intervención externa. El bienestar económico de los ciudadanos probablemente había disminuido. La violencia cotidiana se había incrementado masivamente. El país se convirtió en refugio precisamente de la clase de islamistas militantes contra los que supuestamente estuvo dirigida la acción y que antes de la intervención no habían podido operar dentro del país. Y la situación civil de las mujeres iraquíes empeoró considerablemente. Después de la intervención murieron cuando menos cien mil iraquíes y muchos más fueron gravemente heridos. Sin duda aquí habría sido posible invocar el principio de daño mínimo.

El argumento final de Sepúlveda fue el derecho y el deber de evangelizar, y los presuntos obstáculos que oponían los amerindios. El equivalente en el siglo XXI es el derecho y el deber de difundir la democracia. Ésta ha sido una de las principales argumentaciones de los gobiernos norteamericano y británico, especialmente invocada por los intelectuales neoconservadores estadounidenses y el primer ministro Tony Blair. Las Casas insistió en que no tenía sentido evangelizar a la fuerza, que la conversión al cristianismo tenía que ser el resultado de la adhesión voluntaria que viniera del interior de la persona convertida y que la fuerza estaba contraindicada.

Este mismo punto se defendió en las críticas que se formularon a la injerencia en los Balcanes e Iraq, que se justificaba sobre la base de que ambas intervenciones promovían la democracia. La pregunta era cómo se mide la conversión a los valores democráticos. Para los interventores, parecía significar esencialmente la voluntad de realizar elecciones en que pudieran participar muchos partidos políticos o facciones, con un mínimo de civilidad y la habilidad de realizar campañas públicas. Una definición muy limitada de democracia. Ni siquiera en este nivel mínimo era se-

guro en absoluto que esto se hubiera alcanzado con algún grado de perdurabilidad en ninguna de las dos regiones.

Sin embargo, si por democracia se entendiera algo más amplio —el control genuino de la toma de decisiones por la mayoría de la población en la estructura gubernamental, la capacidad real y constante de toda clase de minorías de expresarse política y culturalmente, y la aceptación de la continua necesidad y legitimidad del debate político franco—, es evidente que estas condiciones tienen que madurar internamente, en el seno de los países y las regiones, y que la intervención externa en general está contraindicada, ya que asocia el concepto a control externo y a los factores negativos que la intervención conlleva.

La pregunta —¿injerencia en los derechos de quién?— está dirigida al meollo de la estructura política y moral del moderno sistema-mundo. La intervención es, en la práctica, un derecho que se apropian los poderosos. Pero es un derecho difícil de legitimar y por ello está siempre sujeto a desafíos políticos y morales. Los interventores, cuando se los desafía, recurren siempre a la justificación moral: el derecho natural y el cristianismo en el siglo XVI, la misión civilizadora en el siglo XIX y los derechos humanos y la democracia a fines del siglo XX y principios del XXI.

La argumentación en contra de la intervención ha derivado siempre de dos fuentes: de los escépticos morales entre los pueblos poderosos (los que invocan el argumento de Las Casas) y los oponentes políticos entre aquellos contra los que la intervención está dirigida. El argumento moral de los interventores se ve siempre mancillado porque la intervención sirve a los intereses de éstos.

Por otra parte, los escépticos morales siempre parecen estar justificando acciones que, en términos de sus propios valores,

son ignominiosas. A la defensa de los líderes políticos de las gentes contra las que está dirigida la intervención se opone el argumento de que refleja los estrechos intereses personales de éstos y no los intereses del pueblo al que gobiernan.

Pero toda esta ambigüedad se da dentro del marco de la aceptación de los valores de los interventores como universales. Si uno observa que estos valores universales son de la creación social de las capas dominantes de un sistema-mundo específico, sin embargo, entonces la cuestión se abre más significativamente. Lo que estamos empleando como criterio no es un universalismo global sino un universalismo europeo, un conjunto de doctrinas y perspectivas éticas que se desprenden de un contexto europeo y aspiran a ser —o a ser presentadas como— valores universales globales, lo que muchos de sus defensores llaman derecho natural. Esto justifica simultáneamente la defensa de los derechos humanos de los supuestos inocentes y la explotación material perpetrada por los poderosos. Es una doctrina moralmente ambigua. Ataca los crímenes de algunos y pasa por alto los de otros, aun empleando los criterios de lo que afirma es ley natural.

No es que no pueda haber valores universales globales. Es más bien que estamos todavía lejos de saber cuáles son estos valores. Los valores universales globales no nos son dados, somos nosotros los que los creamos. La empresa humana de crear dichos valores es la gran empresa moral de la humanidad. Pero sólo tendrá esperanza de realizarse cuando podamos salirnos de la perspectiva ideológica de los poderosos en dirección a una apreciación en verdad común (y por consiguiente más global) del bien. Esta apreciación global necesita una base concreta diferente, empero, una estructura mucho más equitativa que cualquiera que hayamos construido hasta ahora.

Tal vez algún día —no muy lejano— nos aproximemos a esta base común. Esto depende de cómo salga el mundo de la actual transición de nuestro sistema-mundo existente hacia uno diferente, que será mejor o tal vez no. Sin embargo, hasta que no hayamos capeado esta transición e ingresado en este mundo más igualitario, las escépticas cortapisas a nuestra impulsiva arrogancia moral, promovidas por Las Casas, probablemente nos serán de mayor utilidad que las certezas morales interesadas de los Sepúlvedas de este mundo. Construir a nivel mundial cortapisas legales a los crímenes contra la humanidad es poco virtuoso si no son igualmente aplicables a los poderosos y a los que conquistan.

El Consejo de Indias que se reunió en Valladolid no reportó este veredicto. Sepúlveda ganó. Aún no se ha reportado el veredicto y en esta medida Sepúlveda sigue ganando en el corto plazo. Los Las Casas de este mundo han sido acusados de ingenuos, de facilitadores del mal, de ineficientes. Pero no dejan de tener algo que enseñarnos: un poco de humildad para nuestra superioridad moral, un poco de apoyo concreto a los oprimidos y los perseguidos, un poco de búsqueda continua de un universalismo global que sea en verdad colectivo y por ende verdaderamente global.

2. ¿Se puede ser no orientalista?

Particularismo esencialista

Ya para el siglo XVIII las cuestiones que debatieron Sepúlveda y Las Casas habían dejado de ser motivo de rabiosas controversias. El mundo europeo se avino a la aceptación general de la legitimidad de su dominio colonial en América y otras partes del mundo. En la medida en que el debate público acerca de las regiones coloniales continuó en cierto grado, se había centrado en los derechos de autonomía de los colonos europeos en estas regiones, más que en la forma en que los europeos debían relacionarse con los pueblos indígenas. No obstante, con sus expansiones, sus viajes y sus transacciones comerciales los europeos establecían cada vez más contacto con las poblaciones —especialmente en Asia—, ubicadas en lo que en el siglo XIX se llamó zonas de «civilizaciones avanzadas», concepto que incluía, entre otras, a China, la India, Persia y el Imperio otomano.

Todas éstas eran zonas en las que en algún momento se constituyeron grandes estructuras burocráticas, del tipo que solemos llamar imperios. Cada uno de estos imperios-mundo poseía una *lingua franca* con escritura y literatura. Cada uno estaba dominado por una religión principal que parecía prevalecer en la zona. Y cada uno gozaba de considerables riquezas. Debido a que en el siglo XVIII la mayoría de las potencias europeas todavía no estaban en condiciones de imponerse militarmente en esas zonas, no sabían bien a bien qué pensar de ellas. Su posición inicial solía ser

de curiosidad y respeto dentro de ciertos límites, como si tuvieran algo que aprender de ellas. Por eso entraron en la conciencia de los europeos como iguales relativos, posibles socios y enemigos en potencia (enemigos en el plano metafísico y en el militar). En este contexto, en 1721, el barón de Montesquieu produjo su libro *Cartas persas*.

Cartas persas es un conjunto ficticio de cartas supuestamente escritas no por viajeros europeos que fueron a Persia sino por viajeros persas que fueron a Europa, en especial a París. En la carta 30, Rica escribe a casa que los parisienses están fascinados con el traje exótico que porta. Al sentirse molesto por este motivo, dice que adoptó la vestimenta europea para poder mezclarse con la muchedumbre. «Libre de adornos extraños, fui apreciado con mayor justeza». Pero cuenta que a veces había alguno que lo reconocía y contaba a los demás que era persa, la reacción inmediata era: «¡Oh, oh! ¿El señor es persa? ¡Qué cosa más extraordinaria! ¿Cómo puede alguien ser persa?» (Montesquieu [1721], 1993: 83).

Pregunta famosa que ha plagado la psique del mundo europeo desde entonces. Lo más extraordinario del libro de Montesquieu es que no da una respuesta. Porque, supuestamente escribiendo sobre las costumbres persas, a Montesquieu le interesaba sobre todo discutir las costumbres europeas. Expresó lo que pensaba por medio de comentadores persas ficticios, como un artificio protector que le permitiera formular una crítica social de su propio mundo. Ciertamente fue lo bastante precavido como para publicar su libro en el anonimato, y además en Holanda, que a la sazón era un centro de relativa libertad cultural.

A pesar de la ignorancia social de los europeos en cuanto a las llamadas civilizaciones orientales avanzadas, la expansión de la economía-mundo capitalista fue inexorable. El sistema-mundo

dominado por Europa se extendió desde su base euroamericana abarcando cada vez más partes del mundo, con el fin de incorporarlas a su división de la fuerza de trabajo. La dominación, comparada con el mero contacto, no resiste el sentido de igualdad cultural. Los dominadores necesitan sentir que moral e históricamente se justifica que sean el grupo dominante y los principales receptores de los excedentes económicos producidos dentro del sistema. La curiosidad y un vago sentido de la posibilidad de aprender algo del contacto con las llamadas civilizaciones avanzadas cedió a la necesidad de explicar por qué estas regiones habrían de estar política y económicamente subordinadas a Europa, pese a que se las consideraba civilizaciones «avanzadas».

El meollo de la explicación que se armó fue notablemente sencillo. Únicamente la «civilización» europea, que tenía sus raíces en el mundo grecorromano de la Antigüedad (y para algunos en el mundo del Antiguo Testamento también), pudo producir la «modernidad» —término comodín para un pegote de costumbres, normas y prácticas que florecieron en la economía-mundo capitalista. Y como se decía que por definición la modernidad era la encarnación de los verdaderos valores universales, del universalismo, la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica. Debe de haber algo, siempre debe de haber habido algo en las civilizaciones avanzadas no europeas incompatible con la marcha de la humanidad hacia la modernidad y el verdadero universalismo. Al contrario de la civilización europea, de la que se afirmaba que era inherentemente progresista, las otras civilizaciones avanzadas deben de haberse detenido por alguna razón en su trayectoria, quedando incapacitadas para transformarse en alguna versión de modernidad sin la intromisión de fuerzas externas (esto es, europeas).

Ésta fue la tesis postulada por los académicos europeos que estudiaron estas civilizaciones avanzadas, especialmente en el siglo XIX. Estos académicos recibieron el nombre de orientalistas porque pertenecían al Occidente, el sitio por excelencia de la modernidad. Los orientalistas eran una banda pequeña e intrépida. No era fácil ser orientalista. Como estos académicos estaban estudiando las civilizaciones avanzadas que poseían tanto literatura escrita como una religión diferente (una presunta religión de irradiación mundial, pero diferente del cristianismo), un orientalista necesitaba aprender una lengua que resultaba difícil para un europeo, y además pergeñar textos a su vez densos y culturalmente remotos, si quería entender hasta cierto punto cómo se veían a sí mismos y cómo veían al mundo las gentes de esta civilización ajena. Hoy diríamos que el orientalista tenía que ser hermenéuticamente empático. Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX no hubo muchos académicos como éstos, y prácticamente todos los que lo fueron eran europeos o estadounidenses.

Hasta después de 1945 los argumentos y las premisas culturales de este grupo de académicos no fueron sometidos a una crítica escrupulosa. Por supuesto, es obvia la razón de que así fuera. Después de 1945 la geopolítica del sistema-mundo había cambiado considerablemente. La guerra contra el nazismo había empañado el racismo esencialista del que los nazis habían sacado sus terribles conclusiones. Y, más importante aún, el mundo no europeo sobre el que los orientalistas habían estado escribiendo estaba en plena rebelión política contra el control occidental de sus países. Surgieron revoluciones anticolonialistas por toda Asia y África, y en Latinoamérica tenían lugar transformaciones político-culturales internas.

En 1963, Anouar Abdel-Malek publicó un artículo que reseñaba el impacto de estos cambios políticos en el mundo académico. Se titulaba «Orientalism in crisis» [El orientalismo en crisis]. Ahí analizaba las dos premisas históricas principales de los orientalistas. En el plano de la problemática —afirmaba— los orientalistas habían constituido como objeto de estudio una entidad abstracta, el Oriente. Y en el plano temático habían adoptado una concepción esencialista de este objeto. Su ataque a estas dos premisas se consideró en la época intelectualmente (y políticamente) radical, aun cuando ahora nos parezca casi lugar común:

> Llegamos así a una tipología basada en una especificidad real pero separada de la historia, y por ende concebida como intangible y esencial. Convierte al «objeto» estudiado en otro, en relación con el cual el sujeto estudiante es trascendente; tendremos entonces un *homo Sinicus*, un *homo Africans*, un *homo Arabicus* (¿y por qué no también un *homo Aegypticus*?), mientras que el hombre, el hombre «normal», es el hombre europeo del periodo histórico que data de la Antigüedad griega. Vemos, pues, claramente que entre los siglos XVIII y XX el hegemonismo de las minorías poseedoras denunciado por Marx y Engels y el antropocentrismo desmantelado por Freud van de la mano del eurocentrismo en las ciencias humanas y las sociales, sobre todo en las que están en relación directa con los pueblos no europeos ([1972] 1981: 77-78).

Con excepción de un reducido grupo de especialistas, sin embargo, Abdel-Malek no fue muy leído en el mundo paneuropeo. El libro publicado quince años más tarde por Edward W. Said, *Orientalism* ([1978] 2003), fue el que estimuló un amplio debate acerca del orientalismo como modo de saber e interpretación de la realidad de las regiones no occidentales del mundo moderno.

Este libro era un estudio del campo académico del orientalismo, especialmente la porción en que trata sobre el mundo árabe islámico. Pero, más importante, era también un estudio de lo que Said llamó el «significado más general» del orientalismo, «un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica entre "el Oriente" y (casi siempre) "el Occidente"» ([1978] 2003: 2). Aunque para él el orientalismo era algo

más que un estilo de pensamiento. También era —afirmó— «una institución corporativa para tratar con el Oriente, [...una] disciplina enormemente sistemática con la que la cultura europea pudo manejar —e incluso producir— el Oriente, política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante el periodo posterior a la Ilustración» (*ibíd.*: 3).

Y luego agregó: «Decir sencillamente que el orientalismo era una justificación del dominio colonial es ignorar hasta qué punto el orientalismo justificaba por anticipado el colonialismo, y no lo contrario» *(ibíd.*: 39). Pues «el orientalismo es fundamentalmente una doctrina política decretada para el Oriente porque el Oriente era más débil que el Occidente» (ibid.: 204).

Lo que es más, para él el orientalismo como forma de pensar es independiente y no está abierto al cuestionamiento intelectual:

> El orientalista inspecciona al Oriente desde arriba, con la finalidad de vislumbrar el panorama completo que se extiende delante de sus ojos: cultura, religión, mentalidad, historia, sociedad. Para esto tiene que ver hasta el más mínimo detalle a través del artificio de un conjunto de categorías reductoras (los semitas, la mente musulmana, el Oriente, y así sucesivamente). Como estas categorías son sobre todo esquemáticas y eficientes, y como se asume en mayor o menor medida que ningún oriental puede conocerse del modo en que un orientalista puede conocerlo, cualquier visión del Oriente acaba apoyándose, para su coherencia, en la persona, la institución o el discurso cuya propiedad es. Cualquier visión global es fundamentalmente conservadora, y ya hemos observado que en la historia de las ideas acerca del Cercano Oriente en el Occidente estas ideas han prevalecido independientemente de cualquier evidencia que las impugne. (En realidad, podemos decir que estas ideas producen evidencia que demuestra su validez) (ibid.: 239).

En el epílogo, escrito quince años después de la publicación original, Said asegura que el enojo y la resistencia con que se topó este libro y otros que proponen tesis semejantes fue precisamente que «parecen minar la creencia ingenua en una cierta positividad y una historicidad inmutable de una cultura, una persona, una identidad nacional» (ibid.: 332).

En cuanto a Said, termina su libro insistiendo en que «la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo» (*ibíd*.: 328). Y en su reflexión sobre su propio libro y en la recepción que tuvo, insistió en una distinción entre el poscolonialismo, con el que se asociaba, y el posmodernismo, que criticó por su énfasis en la desaparición de las grandes narrativas. No así los artistas y académicos poscoloniales, para quienes, arguye Said:

> Las grandes narrativas persisten, aun cuando su aplicación y realización estén actualmente suspendidas, hayan sido diferidas o se eviten. De esta diferencia decisiva entre los urgentes imperativos históricos y políticos del poscolonialismo y la relativa separación del posmodernismo emanan enfoques y resultados completamente diferentes, aun cuando algunos se traslapan mutuamente (en la técnica del «realismo mágico», por ejemplo) (*ibíd*.: 349).

Montesquieu había hecho la pregunta: ¿cómo puede alguien ser persa?, pero realmente no tenía interés en contestarla. O más bien, lo que realmente le interesaba era elaborar sobre formas opcionales de ser europeo. Esta preocupación es perfectamente legítima. Pero indicaba una cierta indiferencia respecto al tema real: cómo alcanzar el equilibrio adecuado entre lo universal y lo particular. Montesquieu, claro, era europeo, escribió dentro de un contexto y un marco de pensamiento europeos, y no tenía muchas dudas acerca de la realidad de los valores universales, aunque sí acerca de la forma en que Europa presentaba el conjunto de los valores universales.

En cambio, Said era un híbrido por excelencia, en los márgenes de varias identidades. Era un académico humanista muy preparado, especialista en literatura inglesa y producto (y profesor dentro) del sistema universitario occidental. Pero también, por nacimiento y por lealtad (tanto emocional como política), palestino, al que ofendían profundamente las implicaciones intelectuales y políticas del orientalismo en lo que llamaba «un estilo de pensamiento». Sostuvo que no había forma de que alguien pudiera ser persa debido a que el concepto estilizado, el particular

esencialista, era una invención del arrogante observador occidental. Sin embargo, se rehusó a sustituir el orientalismo por el occidentalismo, y se sintió consternado por el empleo que hicieron de sus análisis algunas personas que lo utilizaban como referencia.

El propio Said hizo un uso explícito del concepto de discurso de Foucault, y su conexión íntima con las estructuras de poder y su reflejo de ellas. Nos dijo que el discurso esencialista de los orientalistas estaba muy alejado de la realidad de las regiones acerca de las que escribían, especialmente de la forma en que esta realidad era vista y vivida por los subalternos estudiados y catalogados por los poderosos del mundo. Estaba diciéndonos, efectivamente, que las palabras importan, que los conceptos y las conceptualizaciones importan, que nuestros marcos de saber son un factor causal en la construcción de las instituciones sociales y políticas desiguales —un factor causal pero para nada el *único* factor causal. Nos conminó a no rechazar las grandes narrativas sino exactamente lo contrario, a volver a ellas, porque hoy «están suspendidas, han sido diferidas o se evitan».

Me parece que cuando volvemos a las grandes narrativas estamos ante dos diferentes cuestiones. Una es evaluar el mundo, el sistema-mundo, diría yo, en que vivimos, y las pretensiones de los que están en el poder de ser los propietarios y los aplicadores de los valores universales. La otra es sopesar si los dichos valores universales existen, y si es así, cuándo y en qué condiciones podemos llegar a conocerlos. Me gustaría abordar estas dos cuestiones sucesivamente.

Existe la sensación de que todos los sistemas históricos conocidos han proclamado estar basados en los valores universales. El sistema más introvertido, solipsístico, normalmente pretende estar haciendo las cosas de la única forma posible, o de la única

forma aceptable para los dioses. «¡Oh, oh! ¿El señor es persa? ¡Qué cosa más extraordinaria! ¿Cómo puede alguien ser persa?». Esto es, las personas en un sistema histórico dado se embarcan en prácticas y ofrecen explicaciones que justifican estas prácticas porque creen (se les enseña a hacerlo) que esas prácticas y explicaciones son la norma del comportamiento humano. Estas prácticas y creencias tienden a ser consideradas evidentes, y normalmente no son tema de reflexión ni de duda. O cuando menos se considera una herejía o una blasfemia dudar de ellas, o siquiera reflexionar en ellas. Las pocas personas que se atreven a cuestionar las prácticas y justificaciones del sistema social histórico en que viven no solamente son valientes sino también temerarias, dado que seguramente el grupo se volverá contra ellas y con la mayor frecuencia las castigará por descarriadas inadmisibles. Quizá podemos entonces comenzar con el argumento paradójico de que no hay nada más etnocentrista, más particularista que la pretensión de universalismo.

Sin embargo, lo extraño del moderno sistema-mundo —lo característicamente verdadero de él— es que esa duda es teóricamente legítima. Digo teóricamente porque, en la práctica, los poderosos del moderno sistema-mundo tienden a sacar las uñas de la supresión ortodoxa siempre que la duda llega al punto de socavar eficazmente algunas de las premisas críticas del sistema.

Vimos esta situación en el debate Sepúlveda-Las Casas. Las Casas sembró dudas acerca de la presunta aplicación de los valores universales tal como la pregonaba Sepúlveda y tal como la practicaban los conquistadores y los encomenderos en América. Sin duda, Las Casas tuvo cuidado de no desafiar la legitimidad de los actos de la corona española. En realidad, apeló a la corona para que apoyara su lectura de los valores universales —lectura que habría dado amplia cabida a las prácticas particularistas de los

pueblos indígenas de América. Empero, seguir por la línea del argumento iniciado por Las Casas tarde o temprano necesariamente habría puesto en tela de juicio toda la estructura de poder del emperador. De ahí las vacilaciones del emperador. De ahí la indecisión de los jueces de la junta en Valladolid. De ahí que las objeciones de Las Casas fueran sepultadas *de facto*.

Y cuando los amos europeos del sistema-mundo moderno se toparon con «los persas» primero reaccionaron con asombro —«¿Cómo puede alguien ser persa?»— y luego justificándose, al verse como los únicos poseedores de los valores universales. Ésta es la historia del orientalismo que es «un estilo de pensamiento», que Abdel-Malek y más tarde Said se esforzaron por examinar y denunciar.

Pero ¿qué había cambiado en el sistema-mundo de fines del siglo XX para que Said pudiera hacer esto y para que encontrara una amplia audiencia para sus análisis y sus denuncias? Abdel-Malek nos dio la respuesta. Al convocar a una «revisión crítica» del orientalismo dijo:

> Cualquier ciencia rigurosa que aspire al entendimiento debe someterse a dicha revisión. Sin embargo, el resurgimiento de las naciones y de los pueblos de Asia, África y Latinoamérica durante las dos últimas generaciones es el que ha producido esta tardía y todavía reticente crisis de conciencia. Una demanda escrupulosa se ha convertido en una inevitable necesidad práctica, el resultado de la influencia (decisiva) del factor político —esto es, las victorias de los diversos movimientos de liberación nacional en escala mundial.
>
> Por el momento, es el orientalismo el que ha experimentado el mayor impacto: desde 1945 no es sólo el «campo» el que se le ha ido de las manos sino también los «hombres», aquellos que ayer todavía eran el «objeto» de estudio y que hoy son su «sujeto» soberano ([1972] 1981: 73).

La revisión crítica que Abdel-Malek y otros pedían en 1963 tuvo sus primeros efectos en el dominio académico cerrado de los propios orientalistas profesionales. En 1973, apenas diez años después, el Congreso Internacional de Orientalistas se vio compelido a cambiar su nombre por el de Congreso Internacional de

Ciencias Humanas de Asia y África del Norte, tras acalorado debate, sin duda. Y otros diez años después el grupo trató de reencontrar el equilibrio un poco volviendo a cambiar de nombre, a Congreso Internacional para los Estudios Asiáticos y Norafricanos. Pero el término orientalista no fue resucitado.

Lo que Said hizo fue salirse de este dominio cerrado. Se movió en el dominio más amplio del debate intelectual general. Said navegó con la ola de solevantamientos intelectuales generalizados que se reflejaron y se promovieron en la revolución de 1968. De manera que no se dirigía principalmente a los orientalistas. Se dirigía más bien a dos audiencias más extensas. En primer lugar, se dirigía a todos los que participaron central o aun periféricamente en los múltiples movimientos sociales que surgieron de 1968, y que ya en los años setenta dirigían su atención más de cerca a cuestiones relativas a las estructuras del saber. Said estaba poniendo de realce para ellos los enormes peligros intelectuales, morales y políticos de las categorías binarias reificadas, profundamente insertas en la geocultura del moderno sistema-mundo. Les estaba diciendo que debemos gritar a los cuatro vientos que no existe el persa esencial, inmutable, que carece de entendimiento acerca de los únicos valores y prácticas pretendidamente universales.

Pero Said se dirigía también a una segunda audiencia: a todas las personas honestas y buenas en las instituciones del saber y a las instituciones sociales incluyentes que todos habitamos. Estaba diciéndoles: cuidado con los falsos dioses, o los presuntos universalismos que no solamente ocultan las estructuras de poder y sus desigualdades sino que son los promotores principales, o los conservadores, de las inmorales polarizaciones existentes. En realidad Said estaba apelando a otra interpretación de los supuestos valores universales de estas personas honestas y buenas. En

este sentido, estaba repitiendo la larga búsqueda de Las Casas. Y murió en medio de la misma sensación de frustración e incompletud que Las Casas en su empeño. Para apreciar la naturaleza de esta búsqueda —para un verdadero equilibrio (intelectual, moral y político) entre lo universal y lo particular— conviene examinar con quién se debatía Said. En primer lugar, y con más estrépito y pasión, con los poderosos del mundo y sus acólitos intelectuales, que no solamente justificaban las desigualdades básicas del sistema-mundo que a Said le parecían tan patentemente injustas sino que también disfrutaban de los frutos de estas desigualdades.

Por eso estaba listo no simplemente para embarcarse en una batalla intelectual sino también en una disputa política directa. Said fue miembro del Consejo Nacional Palestino y participó activamente en sus deliberaciones. Era una de las voces cantantes cuando éste convocó a la Organización de Liberación Palestina (OLP) a revisar sus viejos reclamos al anterior mandato británico en su conjunto y a reconocer el derecho de Israel a existir dentro de los límites establecidos en 1967 junto a un estado palestino independiente. Como sabemos, ésta fue la postura que la OLP acabó adoptando dentro de los Acuerdos de Oslo en 1993. Pero cuando, dos años más tarde, Yaser Arafat firmó el Oslo 2 con los israelíes, alegando que estaba poniendo en marcha esta postura revisada de la OLP, Said sintió que Oslo estaba lejos de llegar a un arreglo equitativo. Said lo denunció como el «Versalles palestino». No temió defender posturas que lo ponían en entredicho frente a gran parte del mundo árabe. Por ejemplo, denunció el revisionismo del holocausto, el régimen del partido Baath en un momento en que Washington todavía lo apoyaba y la corrupción en varios regímenes árabes, Pero, pese a todo, fue un defensor inquebrantable de un estado palestino.

Said tuvo una tercera batalla, menos vocinglera pero igualmente sentida: su disputa con los posmodernistas, que, según él, habían abandonado la búsqueda del análisis intelectual y por ende la transformación política. Para Said las tres cuestiones formaban parte de la misma búsqueda: sus ataques a los orientalistas académicos, la insistencia en una postura política moralmente congruente y firme respecto a Palestina, y su decisión de no abandonar las grandes narrativas en pro de lo que consideraba juegos intelectuales carentes de interés e insignificantes.

Por consiguiente, debemos poner el libro de Said dentro del contexto de su época: primero, la oleada de movimientos de liberación nacional en el mundo entero en los años posteriores a 1945 y, segundo, la revolución mundial de 1968, expresión de las demandas de los pueblos olvidados del mundo para tener un lugar legítimo tanto en las estructuras de poder del sistema-mundo como en los exámenes intelectuales de las estructuras del conocimiento.

Podemos resumir de la siguiente manera el resultado de cincuenta años de debate: las transformaciones del equilibrio de poder en el sistema-mundo pusieron fin a las sencillas certezas acerca del universalismo que prevalecieron a lo largo de casi toda la historia del moderno sistema-mundo, que afianzaron las oposiciones binarias profundamente arraigadas en todos nuestros marcos cognitivos y que sirvieron de justificación política e intelectual de las formas dominantes de pensamiento. Lo que todavía no hemos hecho es alcanzar un consenso respecto a un marco alterno, ni siquiera una clara imagen de él, que nos permitiera a todos ser no orientalistas. Éste es el desafío que tenemos frente a nosotros para los próximos cincuenta años. Ahora debemos llegar a la segunda pregunta que se plantea cuando deseamos construir nuestras grandes narrativas: ¿existen los valores universales

realmente, y si es así, cuándo y en qué condiciones podemos llegar a conocerlos? Es decir, ¿cómo podemos ser no orientalistas?

Comencemos por el principio. ¿Cómo se puede pensar que se sabe cuando un valor es universal? La respuesta no está con toda seguridad en su práctica universal/global. En el siglo XIX algunos antropólogos pretendían afirmar que existían prácticas que todo el mundo observaba por doquier. El ejemplo más común era el tabú del incesto. Sin embargo, no resulta difícil encontrar constantemente excepciones en algún tiempo y en algún lugar de esta supuesta práctica social global. Y naturalmente, si en realidad las prácticas fueran aproximadamente las mismas en todas partes, nunca habría habido necesidad de proselitismos de ninguna especie —ni religioso, ni secular, ni político—, dado que el proselitismo asume que hay personas que convertir —es decir, personas que no practican el valor que los proselitistas consideran universal.

Normalmente se dice que los valores universales son verdaderos por una o dos razones: ya sea que nos hayan sido «revelados» por alguien o por algo —un profeta, textos proféticos o instituciones que afirman estar legitimadas por la autoridad de algún profeta o texto profético—, o bien que, por ser «naturales», hayan sido «descubiertos» gracias a la introspección de personas o grupos de personas excepcionales. Asociamos las verdades reveladas con las religiones, y las doctrinas del derecho natural con filosofías morales o políticas. La dificultad con ambas clases de alegaciones es evidente. Existen conocidas alegaciones contrapuestas a cualquier definición particular de los valores universales. Existen muchas religiones y conjuntos de autoridades religiosas, y su universalismo no siempre es compatible con el del otro. Y existen muchas versiones del derecho natural que suelen estar directamente reñidas entre sí.

Lo que es más, sabemos que quienes defienden el conjunto de valores universales en los que creen a menudo defienden con pasión la exclusividad de la verdad que proclaman y son muy intolerantes con las versiones alternas de los valores universales. Incluso la doctrina de la virtud de la tolerancia intelectual y política de una multiplicidad de concepciones es en sí simplemente un valor universal más, sujeta a impugnación, y ciertamente casi siempre impugnada por algunos grupos dentro del sistema histórico dentro del que hoy vivimos.

Claro está, podemos resolver esta incertidumbre intelectualmente imponiendo una doctrina de relativismo radical y declarando que todos los sistemas de valores sin excepción son creaciones subjetivas, y que por consiguiente todos tienen la misma validez, porque ninguno es en realidad un universal válido. Sin embargo, el hecho es que no hay absolutamente nadie que esté en realidad dispuesto a defender el relativismo radical permanentemente. Por un lado porque es una afirmación que se autocontradice, ya que el relativismo radical, siguiendo sus propios criterios, sería solamente una posición posible, no más válida que cualquier otro supuesto universalismo. Por otro, porque en la práctica todos retrocedemos ante ciertos límites de lo que estamos dispuestos a aceptar como conducta legítima, pues de otro modo viviríamos en un mundo en verdad anárquico, que pondría en peligro nuestra supervivencia inmediata. O bien, si hay alguien que esté de veras dispuesto a defender esta postura permanentemente, todos los demás probablemente tacharíamos a dichas personas de psicóticas y las encarcelaríamos por seguridad. Por eso descarto el relativismo radical como postura posible, pues no creo que nadie crea sinceramente en él.

Pero si uno no acepta que los universales que se revelan o a los que se llega gracias a la percepción o intuición de personas sabias

de hecho son necesariamente universales, y si tampoco cree uno que el relativismo radical sea una postura plausible, ¿qué se puede decir de la relación de los universales y los particulares, acerca de las formas en que uno puede ser no orientalista? Porque hay muchos avatares del orientalismo que nos acosan. Aquéllos a los que exasperan los universalismos europeos se sienten tentados de invertir la jerarquía, cosa que hacen de dos maneras.

La primera es argumentando que los supuestos logros de Europa, esas cosas que reificamos como «modernidad», eran la aspiración común de muchas civilizaciones, en oposición a las cosas que eran específicas del apego de Europa a los valores universalistas —desde el siglo XVIII, desde el siglo XVI, desde los siglos XIII o X, poco importa. Agréguese que una momentánea coyuntura permitió a los europeos detener este proceso en cualquier otra parte del mundo, y esto es lo que explica las diferencias políticas, económicas y culturales del presente. Ésta es una postura como de «podríamos haberlo hecho tal como vosotros». Los «persas» hubieran podido conquistar Europa, y entonces serían ellos los que estarían preguntando: «¡Oh, oh! ¿El señor es europeo? ¡Qué cosa más extraordinaria! ¿Cómo puede alguien ser europeo?».

La segunda es invertir la jerarquía en el otro sentido, promoviendo este argumento un poco más. Los «persas» ya estaban haciendo las cosas que llamamos modernas o que conducen a la modernidad, mucho antes que los europeos. De chiripa, los europeos agarraron la bola por un momento, sobre todo en el siglo XIX y parte del XX. Pero en la larga marcha de la historia fueron los «persas» y no los europeos los que ejemplificaron los valores universales. Deberíamos entonces reescribir la historia del mundo para dejar claro que Europa fue, casi todo el tiempo, una zona marginal y probablemente esté destinada a seguir siéndolo.

Estos argumentos son los que Said llamaba «occidentalismo» y que yo he llamado «eurocentrismo antieurocéntrico» (Wallerstein, 1997). Es occidentalismo porque se basa en las mismas distinciones binarias atacadas por Said. Y es eurocentrismo antieurocéntrico porque acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas.

Es de lo más útil comenzar estos análisis desde una perspectiva realista. Existe ciertamente un sistema-mundo moderno, en verdad distinto de todos los anteriores. Es una economía-mundo capitalista, que cobró existencia en el prolongado siglo XVI en Europa y América. Y una vez que fue capaz de consolidarse siguió su propia lógica interna y sus necesidades estructurales para expandirse geográficamente. Para hacerlo desarrolló su capacidad militar y tecnológica, y por ello pudo incorporarse una parte del mundo tras otra, hasta incluir el planeta entero en algún punto en el siglo XIX Además, este sistema-mundo operó con principios completamente diferentes de los sistemas-mundo anteriores, aunque esto no viene al caso aquí (véase Wallerstein, 1995).

Entre las especificidades de la economía-mundo capitalista estuvo el desarrollo de una epistemología original, que luego utilizó como un elemento clave para mantener su capacidad de operar. Es de esta epistemología de la que he estado hablando, que Montesquieu hizo notar en sus *Cartas persas* y que Said atacó tan vigorosamente en *Orientalism*. Fue el sistema-mundo moderno el que reificó las distinciones binarias, sobre todo entre universalismo (que según él encarnaban los elementos dominantes) y particularismo (que atribuía a todos los dominados).

Pero después de 1945 este sistema-mundo estuvo sometido a un fuerte ataque desde el interior. Primero fue parcialmente desmantelado por los movimientos de liberación nacional y luego

por la revolución mundial de 1968. También se ha visto afectado por el menoscabo estructural de su habilidad para continuar con la interminable acumulación de capital que es su razón de ser (véase Wallerstein, 1998). Y esto significa que estamos emplazados a no solamente remplazar este sistema-mundo por uno considerablemente mejor, sino a sopesar cómo podríamos reconstruir nuestras estructuras de saber de forma que podamos convertirnos en no orientalistas.

Ser no orientalista significa aceptar la tensión continua entre la necesidad de universalizar nuestras percepciones, análisis y enunciados de valores y la necesidad de defender sus raíces particularistas de la incursión de las percepciones, los análisis y los enunciados de valores particularistas de personas que afirman estar proponiendo universales. Es necesario que universalicemos nuestros particulares y particularicemos nuestros universales simultáneamente, en una especie de intercambio dialéctico constante, que nos permita encontrar nuevas síntesis que por supuesto serán impugnadas instantáneamente. No es un juego fácil.

3. ¿Cómo saber la verdad?

Universalismo científico

En el mundo moderno ha habido dos modos opuestos de universalismo. El orientalismo es uno: el modo de percibir particulares esencialistas. Sus raíces se hunden en una determinada versión de humanismo. Su característica universal no es un conjunto único de valores sino la permanencia de un conjunto de particularismos esenciales. El modo alternativo ha sido el opuesto, el universalismo científico y la ratificación de reglas objetivas que gobiernan a todos los fenómenos en todo momento en el tiempo. Cuando menos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el modo humanista fue severamente atacado. Muchos alcanzaron a percibir una debilidad interna en las reivindicaciones del universalismo humanista. El humanismo dominante del mundo moderno —valores cristianos occidentales (transmutados en valores de la Ilustración)— era, desde el punto de vista cognitivo, una doctrina demostrable por sí misma, y por lo tanto podía ser tachada de constituir un mero conjunto subjetivo de aseveraciones. Lo subjetivo parecía no tener permanencia. Y como tal sus oponentes decían que no podía ser universal. A partir del siglo XIX el otro estilo moderno principal de universalismo —el universalismo científico— adquirió en consecuencia una fuerza relativa en términos de aceptación social. Después de 1945, el universalismo científico se convirtió incuestionablemente en la for-

ma más sólida de universalismo europeo, prácticamente inimpugnada.

¿Cuál es la procedencia de este universalismo científico? El discurso del universalismo europeo siempre ha girado en torno a la certeza. En el sistema-mundo moderno, la base teológica original de la certeza se vio gravemente impugnada. Y pese a que todavía había muchos para quienes los universales estaban enraizados en las verdades reveladas de los dioses, para muchos otros, especialmente entre las élites sociales e intelectuales, los dioses habían sido sustituidos por otras fuentes de certeza. El discurso del orientalismo versaba sobre la certeza de particulares esencialistas —cómo es que uno es persa, cómo es que el otro es «moderno». Pero cuando este discurso fue rechazado por puramente subjetivo y por ende susceptible de cuestionamiento (ya sin certeza), pudo ser remplazado por las certezas de la ciencia, tal como están encarnadas en las premisas newtonianas acerca de la linealidad, el determinismo y la reversibilidad en el tiempo. Cultural y políticamente, esto fue traducido por los pensadores de la Ilustración en las certezas del progreso, especialmente el progreso en el conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas.

Para entender la importancia de esta revolución epistemológica —primero la creación y la consolidación del concepto de las llamadas dos culturas, y luego, en el interior de éste, el triunfo del universalismo científico— debemos situarla dentro de la estructura de nuestro moderno sistema-mundo. Es una economía-mundo capitalista. Ha estado en existencia durante unos quinientos años y se ha expandido de su sitio original (partes de Europa y partes de América) para incorporar, en el siglo XIX, al planeta entero en su órbita, convirtiéndose en el único sistema histórico del orbe. Al igual que todos los sistemas, ha tenido una vida: su periodo de origen, su periodo un poco largo de funcio-

namiento en curso y su actual crisis estructural terminal. Durante su periodo de funcionamiento normal, operó siguiendo ciertas reglas o restricciones dentro de ciertos límites físicos que se fueron expandiendo con el tiempo. Estas características nos permiten llamarlo sistema. Como todos los sistemas, sin embargo, evolucionó en formas observables que nos permiten etiquetarlo como sistema histórico. Esto quiere decir que su descripción, tanto como su itinerario, a la vez que retenía algunos rasgos sistémicos básicos, estaba siempre cambiando o evolucionando. Podemos describir sus rasgos sistémicos en términos de ritmos cíclicos (cambios que regresan a un equilibrio, tal vez a un equilibrio en movimiento) y su evolución histórica en términos de tendencias seculares (cambios que se alejan del equilibrio, a la larga mucho).

Debido a sus tendencias seculares, el sistema inevitablemente alcanza un punto tan alejado del equilibrio que deja de funcionar adecuadamente. Las oscilaciones del sistema, que anteriormente regresaban al equilibrio en movimiento sin demasiada dificultad, ahora son más impredecibles y caóticas. A este punto es al que hoy ha llegado el sistema-mundo existente. El sistema ha empezado a bifurcarse, lo que significa que puede ir en una de cuando menos dos direcciones para encontrar una nueva estabilidad, un nuevo orden que se creará a partir del caos, y que no será solamente un viejo sistema transformado sino uno enteramente nuevo. Qué brazo de la bifurcación tomará el proceso es algo inherentemente impredecible, sin embargo, puesto que será el resultado de incontables factores, podría decirse que fortuitos desde un punto de vista macro, pero que comprenderán una serie de elecciones individuales desde un punto de vista micro.

Permítaseme traducir este lenguaje abstracto en un breve análisis de las razones por las cuales esto significa que el moderno

sistema-mundo hoy por hoy está pasando por una crisis sistémica, que estamos viviendo una época caótica y bifurcante y que, por ende, estamos colectivamente en medio de una lucha global en torno a qué sistema-mundo deseamos construir como remplazo para el sistema-mundo en que vivimos, que se está derrumbando.

El principio fundamental de una economía-mundo capitalista es la incesante acumulación de capital. Ésta es su razón de ser, y todas sus instituciones están guiadas por la necesidad de perseguir este objetivo, de recompensar a los que lo hacen y de castigar a los que no. Sin duda, el sistema está compuesto por instituciones que promueven este fin —sobre todo, una división axial del trabajo entre los procesos centrales de producción y los periféricos, regulados por una red de estados soberanos que operan dentro de un sistema entre estados. Pero también requiere un andamiaje cultural-intelectual para que funcione sin tropiezo. Este andamiaje tiene tres elementos principales: una combinación paradójica de normas universalistas y prácticas racistas-sexistas, una geocultura dominada por el liberalismo centrista y unas estructuras de saber, raramente notadas pero decisivas, basadas en una división epistemológica entre las dos supuestas culturas.

No puedo describir con detalle aquí cómo ha venido operando esta red de instituciones interconectadas[4]. Me limitaré a afirmar que este sistema ha operado con extremada eficiencia y éxito en términos de su objetivo conductor durante cuatrocientos o quinientos años. Ha sido capaz de alcanzar una expansión absolutamente extraordinaria de tecnología y riqueza, pero sólo a expensas de una polarización cada vez mayor del sistema-mundo entre un 20% superior y un 80% inferior, una polarización económica, política, social y cultural, todo a la vez.

Lo que sí es urgente señalar es que las tendencias seculares de este sistema han ocasionado que en los últimos años sus procesos se aproximen a asíntotas, que están haciendo que sea imposible continuar promoviendo la interminable acumulación de capital. Para apreciar esto es necesario observar el proceso básico gracias al cual un proceso productivo en un sistema capitalista ha obtenido valores excedentes o ganancias que pudieron acumularse como capital. Básicamente, las ganancias de cualquier empresa son la diferencia entre los costos de producción y el precio al que el producto puede venderse en el mercado. Solamente productos relativamente monopolizados han podido venderse con grandes ganancias, dado que los productos competitivos obligan a bajar el precio de venta. Pero aun los productos monopolizados han dependido, para sus niveles de ganancia, en mantener bajos los costos de producción. Ésta es la preocupación constante de los productores.

En este sistema hay tres tipos principales de costos de producción: de personal, insumos e impuestos. Cada uno constituye obviamente un paquete complejo, pero es posible demostrar que, en promedio, los tres han aumentado con el tiempo como porcentajes de los posibles precios de venta, y que en consecuencia existe hoy una restricción global de las ganancias que amenaza la capacidad para proseguir con la acumulación de capital a un ritmo considerable. Esto está socavando la razón de ser del sistema capitalista, y ha conducido a la crisis estructural en que nos encontramos. A continuación examinaré rápidamente por qué se dan estas tendencias alcistas seculares en los tres costos de producción.

El factor fundamental determinante de los costos de personal ha sido siempre la lucha de clases, una lucha política tanto en el lugar de trabajo como en el terreno de la política de estado. En

esta lucha, la herramienta principal de los trabajadores ha sido la organización sindical. La herramienta básica de las empresas ha sido su habilidad para encontrar nuevos trabajadores dispuestos a aceptar una paga menor. Una segunda herramienta de los trabajadores ha sido que a las empresas les conviene mantener una producción constante y permanecer en un mismo sitio mientras haya un mercado fuerte para sus productos. Una segunda herramienta de las empresas ha sido siempre su habilidad para reclutar a la maquinaria del estado para reprimir las demandas de los trabajadores.

El juego se ha llevado a cabo de la siguiente manera: mientras hubo un mercado amplio para el producto, la empresa prefirió quedarse en el lugar donde estaba y evitar trastornos, accediendo de ser necesario a las demandas de mayor compensación de los trabajadores. Al mismo tiempo, esto fomentó el desarrollo de las organizaciones de trabajadores. Pero, al comprimirse el mercado del producto, la empresa tenía motivos para reducir urgentemente los costos de personal. Si la represión fallaba como táctica, la empresa podía considerar la reubicación del proceso de producción a una zona de remuneración de personal más baja.

La empresa podía encontrar esas zonas dondequiera que hubiera un gran caudal de trabajadores rurales dispuestos a aceptar un empleo mal pagado, debido a que el ingreso real resultante era más elevado que el que esos trabajadores asalariados recién empleados habrían obtenido antes en su localidad rural. Mientras el mundo fue básicamente rural desde el punto de vista demográfico, siempre resultaba sencillo encontrar dichas zonas. El único problema con esta solución fue que, tras un periodo de, digamos, veinticinco a cincuenta años, los trabajadores de esta nueva zona empezaban a organizarse y a exigir una remuneración más elevada, y la empresa se encontraba de nuevo en la si-

tuación inicial. Lo que ocurrió en la práctica fue que tarde o temprano la empresa volvía a desplazar la producción a una nueva zona. Se puede demostrar que esta constante reubicación de los procesos de producción ha funcionado bastante bien desde el punto de vista de los productores. Hoy, no obstante, las empresas se enfrentan a un nuevo y simple dilema. Las constantes reubicaciones han provocado una desruralización del mundo, a tal grado que quedan muy pocas áreas hacia las cuales poder transferir la producción en estos términos. Y esto inevitablemente se traduce en que el costo de los salarios ha ido aumentando en promedio en todo el mundo.

Si examinamos el segundo costo básico de producción, el costo de los insumos, veremos que se ha estado desarrollando un proceso paralelo. La forma a que más han recurrido los productores para mantener bajo el costo de los insumos ha sido no pagar su costo completo. La idea puede parecer absurda, pero en la práctica ha sido fácil llevarla a cabo mediante lo que los economistas discretamente llaman exteriorizar el costo. Hay tres clases de costos que los productores han podido cargar sobre los hombros de otros. El primero es el costo de la destoxificación de cualquier residuo peligroso generado por el proceso de producción. Al limitarse a deshacerse de los residuos en vez de destoxificarlos, los productores se han ahorrado gastos considerables. El segundo costo que tradicionalmente no ha sido visto como uno que tenga que asumir el productor es el remplazo o la regeneración de materias primas. Y el tercer costo que no asume el productor, o cuanto más lo hace parcialmente, ha sido el de la infraestructura necesaria para transportar los insumos al lugar de la producción o el producto terminado al lugar de distribución.

Estos costos se han diferido casi siempre, y cuando finalmente se asumieron fue el estado el que lo hizo, lo que para efectos rea-

les significa que fueron asumidos en gran parte por personas que no eran los productores, y éstos recibieron el beneficio de los insumos. Pero con el paso del tiempo esto es cada vez más difícil de hacer. La toxificación global ha aumentado al punto que el peligro colectivo que representa se ha convertido en una seria preocupación y existe una exigencia social de reparación ecológica. En la medida en que esta reparación se ha hecho, ha ido seguida de una exigencia de interiorización de otros costos de la destoxificación. El agotamiento global de materias primas ha propiciado la creación de sustitutos más caros. Y debido a los costos siempre en aumento de la infraestructura ha surgido la exigencia de que los usuarios asuman sus costos, cuando menos en mayor medida. El efecto de estas tres respuestas de la sociedad ha sido un incremento significativo en el costo de los insumos.

Finalmente, los impuestos han ido aumentando constantemente por una sencilla razón. El mundo está más democratizado como resultado tanto de la presión popular como de la necesidad de aplacar esta presión popular cumpliendo con algunas de las demandas materiales de las capas trabajadoras del mundo. Estas demandas populares han consistido básicamente en tres cosas: instituciones educativas, servicios de salud y garantías de ingresos duraderos (pensiones de vejez, beneficios de desempleo, ingresos durante la capacitación, y así sucesivamente). Las cantidades mínimas de estos gastos han ido en constante aumento, al igual que la extensión geográfica de su implementación. El resultado neto ha sido una creciente imposición tributaria a los productores en todo el mundo.

Por supuesto, invariablemente los productores han reaccionado en la arena política en contra del aumento de estos costos — tratando de disminuir los costos de personal, de resistir la interiorización de los costos de producción y de reducir los niveles

impositivos. Durante los últimos veinticinco años el meollo del movimiento del «neoliberalismo» ha consistido en el intento de revertir estos costos en aumento. Las capas capitalistas han tenido éxitos periódicos y repetidos en este tipo de contraofensiva. Sin embargo, la reducción de estos costos ha sido siempre menor que su aumento en un periodo anterior, de manera que la curva total ha ido siempre hacia arriba.

Pero ¿qué tiene que ver la crisis estructural del sistema-mundo con las estructuras del saber, los sistemas universitarios en el mundo y el universalismo científico? ¡Todo! Las estructuras del saber no están divorciadas de las operaciones básicas del moderno sistema-mundo. Son un elemento esencial en el funcionamiento y la legitimación de las estructuras políticas, económicas y sociales del sistema. Las estructuras del saber se han desarrollado históricamente en formas que han resultado de lo más útil para el mantenimiento de nuestro sistema-mundo existente. Examinaré ahora tres aspectos de las estructuras del saber en el moderno sistema-mundo: el moderno sistema universitario, la división epistemológica entre las llamadas dos culturas y el papel especial de las ciencias sociales. Las tres son fundamentalmente construcciones decimonónicas. Y las tres están hoy en la vorágine como consecuencia de la crisis estructural del moderno sistema-mundo.

Solemos hablar de la universidad como una institución desarrollada en Europa occidental durante la Edad Media. Historia agradable que nos permite usar unos guantes muy elegantes en las ceremonias universitarias. Pero en realidad se trata de un mito. La universidad europea medieval, una institución clerical de la iglesia católica, desapareció sobre todo con el nacimiento del moderno sistema-mundo. Sobrevivió de nombre nada más del siglo XVI al XVIII, ya que estuvo prácticamente moribunda du-

rante este periodo. Ciertamente no fue el centro de producción o reproducción del conocimiento en esa época.

Se puede ubicar la fecha del resurgimiento y la transformación de la universidad en la mitad del siglo XIX, aunque los comienzos de este proceso datan de fines del XVIII. Los rasgos clave que distinguen a la universidad moderna de la que existió en Europa en la Edad Media son que la moderna es una institución burocrática, con un profesorado pagado de tiempo completo, algún tipo de toma de decisiones centralizada sobre asuntos educativos y una mayoría de estudiantes de tiempo completo. En vez de que los programas de estudio se organicen en torno a los profesores, ahora se organizan dentro de estructuras departamentales que ofrecen caminos claros para la obtención de grados, que a su vez fungen como créditos sociales.

Para fines del siglo XIX estas estructuras eran no sólo en principio el lugar por excelencia de la reproducción del cuerpo de conocimiento secular entero, sino también de la investigación y por consiguiente de la producción de conocimiento.

Las nuevas clases de estructuras se difundieron entonces desde Europa occidental y América del Norte, donde se desarrollaron primero, hacia otras partes del mundo, o bien se impusieron en estas áreas como resultado del dominio occidental del sistema-mundo. Ya en 1945 había instituciones semejantes prácticamente en todo el mundo.

No obstante, sólo después de 1945 alcanzó su pleno florecimiento este sistema universitario de extensión mundial. Hubo una enorme expansión de la economía-mundo en el periodo que corre de 1945 a 1970. Este hecho, aunado a la constante presión desde abajo para incrementar las admisiones a las instituciones universitarias y al creciente sentimiento nacionalista en las zonas periféricas para «nivelarse» con las zonas de avanzada del sistema-

mundo, condujo a una increíble expansión del sistema universitario mundial, en términos del número de instituciones, de profesores y de estudiantes. Por primera vez las universidades fueron algo más que el terreno reservado a una pequeña élite; se convirtieron en instituciones verdaderamente públicas.

El apoyo social para el sistema universitario mundial provino de tres fuentes diferentes: las élites y los gobiernos, que necesitaban más personal mejor adiestrado y más investigación fundamental; las empresas productoras, que necesitaban avances tecnológicos que pudieran explotar; y todos los que veían en el sistema universitario un modo de movilidad social ascendente. La educación era popular, y especialmente después de 1945 la provisión de educación universitaria pasó a ser considerada un servicio social esencial.

Tanto el impulso para establecer universidades modernas después de mediados del siglo XVIII como el empuje para incrementar su número después de 1945 plantearon la pregunta acerca de qué clase de educación se ofrecería dentro de estas instituciones. El primer impulso —recrear la universidad— fue el resultado del nuevo debate intelectual que surgió en la segunda mitad del siglo XVIII. Como ya mencioné, el humanismo secular de los filósofos había venido luchando, cuando menos durante dos siglos, más o menos con éxito, contra la anterior hegemonía del saber teológico. Pero luego fue a su vez blanco de fuertes ataques de grupos de académicos que empezaron a darse el nombre de científicos. Los científicos (el término mismo es una invención del siglo XIX) eran los que concordaban con los filósofos humanistas en que el mundo era intrínsecamente cognoscible. Los científicos, empero, insistían en que la verdad sólo podía ser conocida a través de la investigación empírica que condujera a leyes generales que explicaran los fenómenos reales. Según los científi-

cos, lo que los filósofos humanistas seculares ofrecían eran meramente conocimientos especulativos que no diferían epistemológicamente de lo que durante mucho tiempo ofrecieron los teólogos. Este saber no podía representar la verdad, según decían, ya que no había manera de refutarlo.

Durante los siglos XIX y XX los científicos avanzaron principalmente en una reivindicación de apoyo de la sociedad y de prestigio social. Se las arreglaron para producir un tipo de saber que podía traducirse en tecnologías perfeccionadas —cosa muy apreciada entre los que ocupaban el poder. Así, los científicos teníán todo el interés material y social en defender y alcanzar el supuesto divorcio entre la ciencia y la filosofía, ruptura que desembocó en la institucionalización de lo que más tarde se llamaría las dos culturas. La expresión más concreta de este divorcio fue la fractura de la histórica facultad de filosofía medieval en dos. Los nombres de facultades que resultaron variaron según la universidad, pero generalmente hablando ya para mediados del siglo XIX la mayoría de las universidades tenían una facultad dedicada a las ciencias naturales y otra a lo que solía llamarse las humanidades, las artes, o *Geisteswissenschaften*.

Quiero ser claro en cuanto a la naturaleza del debate epistemológico que reforzó esta separación en dos facultades. Los científicos sostenían que solamente utilizando los métodos que ellos preferían —la investigación empírica basada en hipótesis verificables o que condujera a hipótesis verificables— podía llegarse a la «verdad», a una verdad que fuera universal. Los profesionales de las humanidades impugnaron fuertemente esta aseveración. Ellos insistían en que el papel de la introspección analítica, la sensibilidad hermenéutica o el *Verstehen* empático eran el camino que conduce a la verdad. Los humanistas afirmaban que su clase de verdad era más profunda y tan universal como la ya-

cente tras las generalizaciones de los científicos, que en general consideraban apresuradas. Lo que es más importante, empero, es que los profesionales de las humanidades insistieron en la centralidad de los valores, del bien y la belleza, en la búsqueda de conocimiento, mientras que los científicos aseveraban que la ciencia está desprovista de valores, y que no se puede decir que los valores sean verdaderos o falsos. Por consiguiente, según ellos los valores no entran dentro de los intereses de la ciencia.

El debate se volvió más estridente con el paso de los años; ambos bandos propendían a denigrar cualquier posible contribución del otro. Era una cuestión tanto de prestigio (la jerarquía que se arroga el saber) como de la asignación de recursos sociales. También era una cuestión de decidir quién tenía el derecho a dominar la socialización de los jóvenes a través del control del sistema educativo, en especial el sistema de la escuela secundaria. Lo que se puede decir sobre la historia de esta pugna es que poco a poco los científicos ganaron la batalla social haciendo que cada vez más personas, particularmente las colocadas en el poder, los tuvieran en mayor estima, en mucho mayor estima, que a los profesionales del saber humanista. Después de 1945, con la centralidad de la nueva tecnología, complicada y costosa, en la operación del moderno sistema-mundo, los científicos se dispararon a la delantera de los humanistas.

Una tregua *de facto* se estableció en el curso de los acontecimientos. A los científicos se les dio prioridad en la aserción legítima de las verdades —y, a los ojos de la sociedad, control exclusivo. Los profesionales del saber humanístico en su mayoría acabaron cediendo este campo y aceptando permanecer en el gueto de los que buscaban, de los que meramente buscaban determinar el bien y la belleza. Más que la fractura epistemológica, éste fue el verdadero divorcio. Nunca antes en la historia del mundo ha-

bía habido una división tan tajante entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien y la belleza. Ahora ya estaba inscrita en las estructuras del saber y en el sistema universitario mundial.

En el interior de las facultades, ahora separadas, para cada una de las dos culturas tuvo luego lugar un proceso de especialización que ha venido llamándose los límites de las «disciplinas». Las disciplinas son reclamos de territorios, reclamos de que resulta de utilidad unir sectores de saber en términos del objeto de investigación y los métodos que se emplean para estudiar estos objetos. Todos conocemos los nombres de las principales disciplinas ampliamente aceptadas: astronomía, física, química y biología, entre algunas de las ciencias naturales; griego y latín (o los clásicos), la literatura de diversas naciones (según los países), filología, historia del arte y filosofía, entre otras, en las humanidades.

La organización de disciplinas dio nacimiento a otra separación del saber por encima de la división entre dos culturas. Cada disciplina se convirtió en un departamento universitario. En su mayoría, se otorgaron grados para una disciplina específica y se hicieron los nombramientos para el profesorado en un departamento en particular. Además, se desarrollaron estructuras organizativas transversales, entre universidades. Se crearon publicaciones especializadas, que publicaban artículos principal o exclusivamente redactados por personas de una disciplina, artículos que versaban sobre la materia que dicha disciplina pretendía cubrir y solamente le interesaban a ella. Y con el paso del tiempo se fueron creando asociaciones de académicos de disciplinas particulares, nacionales e internacionales. Por último, y no menos importante, hacia fines del siglo XIX las llamadas grandes bibliotecas empezaron a crear categorías que reflejaban la organización disciplinaria y que a continuación todas las demás bibliotecas (y

por cierto también las librerías y las casas editoras) se sintieron obligadas a aceptar como categorías sobre las cuales organizar su trabajo.

En esta división del mundo del saber entre ciencias naturales y humanidades estaba la situación especial y ambigua de las ciencias sociales. La Revolución francesa había traído consigo la legitimación general de dos conceptos que no habían tenido amplia aceptación antes de ella: la normalidad del cambio sociopolítico y la soberanía de «el pueblo». Esto creó una urgente necesidad de que las élites gubernamentales comprendieran las modalidades de dicho cambio normal, y fomentó el deseo de desarrollar políticas que pudieran limitar o cuando menos canalizar dicho cambio. La búsqueda de esas modalidades y por extensión de las políticas sociales se convirtió en el terreno de las ciencias sociales, incluyendo una forma actualizada de historia basada en la investigación empírica.

La pregunta epistemológica para las ciencias sociales estaba y ha estado siempre ahí donde sus profesionales se colocaran en la batalla de las dos culturas. La respuesta más sencilla es decir que los científicos sociales estaban profundamente divididos en cuanto a las cuestiones epistemológicas. Algunos pugnaron fuerte por formar parte del bando cientificista, y otros insistieron en formar parte del bando humanista. Lo que casi ninguno hizo fue tratar de desarrollar una tercera postura epistemológica. No solamente los científicos sociales individuales tomaron partido en lo que algunos llamaron la *Methodenstreit*, sino disciplinas completas. Casi en su mayoría, la economía, la ciencia política y la sociología estaban en el bando científico (con algunos disidentes particulares, por supuesto). Y la historia, la antropología y los estudios orientales generalmente estaban en el bando humanista.

O al menos eso se decía hasta 1945. Después de esta fecha, las divisiones se hicieron más borrosas (Wallerstein *et al*., 1996).

Cuando el moderno sistema-mundo empezó a entrar en una crisis estructural, algo que personalmente creo que empezó a agotarse durante y después de la revolución de 1968, los tres pilares de las estructuras del saber del moderno sistema-mundo empezaron a perder solidez, generando una crisis institucional paralela e integrante de la crisis estructural del sistema-mundo. Las universidades empezaron a reorientar su rol social en medio de gran incertidumbre en cuanto hacia dónde se dirigían o debían dirigirse. La gran división de las dos culturas fue severamente cuestionada tanto desde las ciencias sociales como desde las humanidades. Y las ciencias sociales, que habían florecido y habían tenido plena confianza en sí mismas como nunca antes en los años inmediatamente posteriores a 1945, se dispersaron y fragmentaron y empezaron a emitir clamorosos gemidos de incertidumbre.

El problema básico del sistema universitario mundial fue que estaba creciendo exponencialmente en dimensión y costos, mientras que sus andamiajes socioeconómicos iban disminuyendo debido al prolongado estancamiento de la economía-mundo. Esto provocó muchas presiones en diferentes direcciones. Los principales intelectuales de la academia se convirtieron en un raro fenómeno como porcentaje del total, simplemente porque el numerador era mucho más estable que el denominador. El resultado fue un incremento en el poder de negociación y por ende en el costo de este estrato de la cúspide, que utilizó su situación para obtener reducciones masivas en la carga docente así como enormes incrementos en la paga y los fondos para investigación. Al mismo tiempo, los administradores de las universidades, ante la disminución de la proporción profesores/estudiantes, trataron

de incrementar, de una forma u otra, la carga docente, y crearon también un sistema de profesorado de dos tercios, con un segmento privilegiado, de la mano de un profesorado mal pagado y de tiempo parcial. Ésta ha sido la consecuencia de lo que yo llamo una tendencia a la «secundarización» (en referencia a la escuela secundaria) de la universidad, una minimización de larga data de la investigación junto con un aumento en las responsabilidades docentes (sobre todo clases con muchos alumnos).

Además, debido a la restricción financiera, las universidades se han ido desplazando en dirección de convertirse en actores en el mercado, vendiendo sus servicios a empresas y gobiernos y transformando los resultados de la investigación de los profesores en patentes que pueden explotar (si no directamente cuando menos a través de licencias). Pero en la medida en que las universidades han seguido estos derroteros, los profesores como individuos han tomado distancia de las estructuras universitarias e incluso abandonándolas, ya sea para explotar los resultados de sus investigaciones por sí mismos o por el enfado que les ocasiona el ambiente comercial de las universidades. Cuando este descontento se combina con el poder de regateo del que he hablado, el resultado puede ser un éxodo de algunos de los académicos o científicos más prominentes. Si esto sigue pasando, tal vez estaremos regresando a la situación que prevaleció antes del siglo XIX, en que la universidad *no* era el sitio por excelencia de la producción de conocimiento.

Al mismo tiempo, la fractura en dos culturas empezó a desarticularse. Los dos principales movimientos del saber surgieron en el último tercio del siglo XX: estudios de complejidad en las ciencias naturales y estudios culturales en las humanidades. Mientras que en la superficie parece —a los participantes en estos movimientos igual que a los analistas de éstos— que son

muy diferentes, y hasta antagónicos, existen similitudes importantes entre ambos.

Para empezar, ambos fueron movimientos de protesta en contra de la posición históricamente dominante dentro de su campo. Los estudios de complejidad fueron básicamente un rechazo del determinismo lineal reversible en el tiempo que prevaleció de Isaac Newton a Albert Einstein y que había sido la base normativa de la ciencia moderna durante cuatro siglos. Los promotores de los estudios de complejidad insistieron en que el modelo clásico de la ciencia en realidad es un caso especial, y por cierto relativamente raro, de la forma en que operan los sistemas naturales. Afirmaban que los sistemas no son lineales sino que con el tiempo tienden a alejarse del equilibrio. Sostenían que es intrínseca y no extrínsecamente imposible determinar las trayectorias futuras de ninguna proyección. Para ellos ciencia no es reducir lo complejo a lo simple sino explicar capas cada vez mayores de complejidad. Y pensaron que la idea de los procesos reversibles en el tiempo es una absurdidad, ya que no existe una «flecha del tiempo» que opere en todos los fenómenos, incluido el universo en conjunto y hasta el último elemento microscópico que hay en él.

Los estudios culturales fueron también un rechazo del concepto básico que dio forma a las humanidades: que existen cánones universales de belleza y normas del derecho natural para el bien, y que pueden aprenderse, enseñarse, legitimarse. Aunque las humanidades afirmaron siempre que favorecían los particulares esencialistas (en contraposición a los universales científicos), los proponentes de los estudios culturales insistieron en que las enseñanzas tradicionales de las humanidades encarnaban los valores de un grupo en particular —los hombres blancos, occidentales, de los grupos étnicos dominantes— que con la mayor

arrogancia afirmaba que sus conjuntos de valores particulares eran universales. Los estudios culturales insistieron, en cambio, en el contexto social de todos los juicios de valor, de ahí la importancia de estudiar y valorar las contribuciones de todos los demás grupos —grupos que hubieran sido históricamente ignorados o denigrados. Los estudios culturales profesaron el concepto demótico de que todo lector, todo observador aporta su percepción a las producciones artísticas que no sólo es diferente sino igualmente válida.

En segundo lugar, los estudios de complejidad y los estudios culturales, partiendo de diferentes puntos del espectro, concluyeron cada uno por su parte que la distinción epistemológica de las dos culturas es intelectualmente insignificante y perjudicial para la consecución de conocimientos útiles.

En tercer lugar, ambos movimientos del saber acabaron colocándose en el terreno de las ciencias sociales, sin decirlo explícitamente. Los estudios de complejidad lo hicieron insistiendo en la flecha del tiempo, en el hecho de que los sistemas sociales son los más complejos de todos los sistemas y en que la ciencia forma parte integrante de la cultura. Los estudios culturales lo hicieron al sostener que no se puede saber nada de la producción cultural sin colocarlo dentro de su contexto social en proceso de evolución, la identidad de los productores y los que participan en la producción, y la psicología social (la mentalidad) de todos los implicados. Más aún, los estudios culturales declararon que la producción cultural forma parte de las estructuras de poder en que está localizada, y es profundamente afectada por ellas.

En cuanto a las ciencias sociales, se encontraron con una imagen cada vez más borrosa de las disciplinas tradicionales. Prácticamente cada disciplina había creado subespecialidades que añadieron el adjetivo de otra disciplina a su nombre (por ejemplo,

antropología económica, historia social o sociología histórica). Prácticamente todas las disciplinas habían empezado a recurrir a una mezcla de metodologías, incluso las que alguna vez fueron exclusivas de otras disciplinas. Dejó de ser posible identificar el trabajo de archivo, la observación participativa o la opinión pública sondeando entre personas de una sola disciplina.

De la misma manera, nuevas casi disciplinas han surgido y hasta se han fortalecido en los últimos treinta a cincuenta años: estudios de área de múltiple regiones, estudios sobre las mujeres y de género, estudios étnicos (uno por cada grupo lo bastante fuerte políticamente para insistir en él), estudios urbanos, estudios del desarrollo y estudios sobre homosexuales y lesbianas (junto con otras formas de estudios alrededor de la sexualidad). En muchas universidades estas entidades se han convertido en departamentos en el mismo plano que los tradicionales, y cuando no en departamentos se establecieron como presuntos programas. Publicaciones periódicas y asociaciones transversales se han desarrollado en paralelo con asociaciones disciplinarias más antiguas. Además de aunarse a la espiral de las ciencias sociales generando límites que se traslapan cada vez más, también han agudizado las restricciones financieras, en la medida en que más entidades competían básicamente por el mismo dinero.

Me queda claro que si miramos hacia los próximos veinte o cincuenta años tres cosas son posibles. Es posible que la universidad moderna deje de ser el lugar por excelencia de la producción o siquiera de la reproducción del conocimiento, aunque qué habría de o podría remplazarla es algo que casi nadie discute. Es posible que las nuevas tendencias epistemológicas centrípetas de las estructuras del saber conduzcan a una epistemología reunificada (diferente de las dos principales existentes) y a lo que yo pienso, quizá provincianamente, como la «cientifización social

de todo el saber». Y es posible que las disciplinas de las ciencias sociales se derrumben en cuanto a su organización y se vean sometidas o tal vez forzadas por los administradores a una profunda reorganización, cuyos contornos son por demás confusos.

En pocas palabras, estoy convencido de que la autoridad del último y más poderoso de los universalismos europeos, el universalismo científico, ya no es incuestionable. Las estructuras del saber han entrado en un periodo de anarquía y bifurcación, al igual que el sistema-mundo en su totalidad, y, similarmente, su desenlace está todo menos determinado. Estoy convencido de que la evolución de las estructuras del saber simplemente forma parte —importante— de la evolución del moderno sistema-mundo. La crisis estructural de una es la crisis estructural de la otra. La batalla por el futuro se peleará en ambos frentes.

4. El poder de las ideas, las ideas del poder:

¿Dar y recibir?

Mi intención ha sido mostrar que durante los últimos quinientos años las realidades del poder en el sistema-mundo moderno han moldeado una serie de ideas legitimadoras que han permitido mantenerse en el poder a los que lo ocupan. Hubo tres nociones decisivas de gran escala, todas una forma del universalismo europeo. Las he examinado una tras otra: el derecho de aquellos que creen que sostienen los valores universales a intervenir en contra de los bárbaros; el particularismo esencialista del orientalismo; y el universalismo científico. Estos tres conjuntos de ideas en realidad estaban estrechamente ligados entre sí, y la secuencia de su aparición como temas centrales en el mundo moderno, y por ende en esta discusión, no fue accidental.

El sistema-mundo moderno no habría podido crearse ni institucionalizarse sin el uso de la fuerza para expandir sus fronteras y controlar a grandes segmentos de la población. No obstante, ni la fuerza superior ni la fuerza aplastante fueron nunca suficientes para implantar una dominación duradera. Los poderosos han necesitado ganar siempre una cierta legitimidad para las ventajas y los privilegios que vienen siempre con la dominación. Los poderosos necesitaban obtener esta legitimación en primer lugar de sus propios cuadros, que eran las correas de transmisión humanas de su poder, y sin los cuales no habrían podido imponerse sobre

el grupo mayor que son los dominados. Pero también necesitaban cierto grado de legitimación de aquéllos a los que dominaban, y esto era mucho más difícil que obtener el consentimiento de los cuadros, que después de todo recibieron alguna recompensa inmediata por jugar el papel que se les pedía.

Si examinamos los argumentos incrustados en las diversas doctrinas emitidas, a la postre siempre buscaban demostrar la superioridad inherente de los poderosos. Y de esta superioridad inherente estas doctrinas derivaban no solamente la capacidad de dominar sino la justificación moral de su dominación. Ganarse la aceptación del derecho moral a dominar ha constituido el elemento clave para alcanzar la legitimación del poder. Y para hacer tal cosa tenía que demostrarse que el efecto a *largo plazo* de la dominación era en beneficio de los dominados, aun cuando en el *corto plazo* pareciera negativo.

Naturalmente, resultaba un poco difícil sostener esto cuando el poder brutal era el modo de dominación, situación que caracterizó a la conquista española de América en el siglo XVI. El derecho de injerencia es una doctrina cuyo propósito es justificar el uso brutal del poder. La primera vez que se debatió seria e intencionalmente, como vimos, fue en la discusión entre dos intelectuales españoles de aquella época: Las Casas y Sepúlveda. El tema básico de discusión era: ¿qué derechos tenían los conquistadores españoles en América en relación con las poblaciones indígenas? O, al revés: ¿qué derechos tenían las poblaciones indígenas en relación con los conquistadores españoles?

Sepúlveda dedujo el derecho a intervenir de la barbarie fundamental de los amerindios. Como vimos, declaró que las prácticas de éstos era tan lesivas para sí mismos y para los demás que tenían que ser físicamente detenidos para que no continuaran con ellas (lo mismo que decir que un individuo podría estar mental-

mente tan desequilibrado que uno mismo u otras personas saldríamos perjudicadas si no fuera encerrado en una institución). Sepúlveda afirmó también que la presión de convertirlos al cristianismo sería de lo más benéfico para los amerindios y que así su alma se salvaría.

Dadas estas afirmaciones, la respuesta de Las Casas necesariamente estuvo en un nivel no sólo antropológico sino teológico. Negó estos derechos a los españoles alegando que el supuesto mal era algo que ocurría en todos lados y por consiguiente no era específico de los amerindios. Y —continuó— la justificación de cualquier intervención dependía de un cálculo en el que se midiera el daño infligido contra los beneficios que decía alcanzar. Expresó sus dudas acerca de los peligros que las prácticas de los amerindios representaban para ellos mismos y para otros. Las Casas expresó dudas acerca de si el hecho de interferir en estas prácticas, aun cuando fueran negativas, causaría más mal que bien. Y en su calidad de sacerdote insistió en que cualquier cosa que se hiciera para convertirlos con falsos pretextos sería teológicamente inaceptable. Sin embargo, por detrás de estos debates, pese al alto nivel en que Sepúlveda quería llevarlos, Las Casas trató de exhibir las subyacentes realidades económicas del dominio español, la cruda explotación humana que estaba ocurriendo y las consiguientes injusticias ocasionadas por la conquista así como por el establecimiento de las plantaciones y otras empresas de los conquistadores españoles.

Este debate no sólo se llevó a cabo en el siglo XVI: no se ha detenido desde entonces. En la «guerra al terrorismo» posterior al 11 de septiembre, seguimos oyendo las mismas justificaciones para la agresión y la dominación militar: que previene los terribles ultrajes cometidos por otros; que el efecto de los esfuerzos militares será llevar la «democracia» a los pueblos que no la tie-

nen, por lo cual redundará en su propio beneficio, aun cuando en el corto plazo sufran todas las consecuencias del conflicto bélico y la dominación.

Hoy, al igual que en el siglo XVI, se esgrime este argumento para convencer a una proporción razonablemente amplia de los cuadros, que constituyen las necesarias correas de transmisión de los poderosos, así como cuando menos a algunos de los receptores directos de la dominación. No poseemos la medida real de los grados comparativos de legitimación para los siglos XVI o XXI. Pero cabe pensar que la utilidad de lo que podríamos llamar el modo de justificación de Sepúlveda está bastante desgastada. Por una razón sencilla. Hemos tenido cinco siglos para evaluar los efectos de largo plazo del uso de la fuerza bruta, y la alegación de que estos efectos son positivos en gran medida es empíricamente dudosa para un número cada vez mayor de personas. Por consiguiente, el argumento no sirve ya mucho para legitimar el gobierno de los poderosos y los privilegiados.

Por supuesto, ya para el siglo XVIII el modo Sepúlveda estaba bastante deteriorado. Éste es uno de los motivos de que el modo orientalista comenzara a tener un papel mayor. Por un lado porque era difícil tratar a las grandes regiones herederas de imperios mundiales (como China y la India) como si estuvieran pobladas por meros «salvajes» —cualquiera que sea la definición que se diera al concepto de «salvajes». El hecho de que los poderosos tuvieran que recurrir al orientalismo como un modo de justificar su dominación intelectual era propiamente una señal de reconocimiento de éstos de que tenían delante grupos capaces de una mayor resistencia inmediata a su poder, y que eran capaces de inculcar sus cualidades a los propios cuadros de los poderosos.

El orientalismo era una versión más sutil de las aseveraciones de Sepúlveda, ya que sus «estudios de caso» no eran unos supues-

tos pueblos primitivos sino unas supuestas civilizaciones avanzadas que, sin embargo, no formaban parte de la cristiandad occidental. El orientalismo era un modo de reificar y esencializar al otro, en especial al otro sofisticado y en potencia poderoso, que por ende trataba de demostrar la superioridad inherente del mundo occidental.

El orientalismo era la forma de hipocresía que el vicio debía ahora pagar a la virtud. Porque el meollo del argumento orientalista era que, aun si fuera cierto que las «civilizaciones» orientales eran tan ricas y sofisticadas como la civilización cristiana occidental, y por ello sus iguales en cierto sentido, el caso es que poseían un defecto pequeño, pero decisivo, el mismo en todas. Se dijo que había algo en ellas que las hacía incapaces de pasar a la «modernidad». Se han paralizado, padecen una suerte de pasmo cultural, que podría considerarse una enfermedad cultural.

Un nuevo argumento en pro de la dominación política/económica/militar/cultural estaba surgiendo: se justificaba que los poderosos tuvieran la posición privilegiada que tenían porque les permitía ayudar a los que estaban atorados en una especie de callejón sin salida a salir de él. Con ayuda del mundo occidental las civilizaciones orientales podrían trascender los límites que sus propias civilizaciones habían impuesto a sus posibilidades culturales (y tecnológicas, claro está). Sin duda, esta dominación occidental no era, por lo tanto, un fenómeno temporal y transitorio, sino esencial para el progreso del mundo, y directamente de interés para aquéllos a los que se estaba imponiendo la dominación. Para poder esgrimir este argumento, había que «esencializar» las características peculiares de aquéllos a los que se describía en sus moldes «civilizatorios», y es esto lo que significa orientalismo.

Cuando el argumento en pro del derecho a intervenir declinó, su avatar, el orientalismo, funcionó por un tiempo —convenciendo, cuando menos en parte, tanto a los cuadros occidentales como a los dominados, especialmente a los cuadros de las zonas dominadas. Estos últimos fueron tentados con el modelo de una «modernización» que en la práctica era una «occidentalización», y adulados con las pretensiones igualitarias de la doctrina (culturalmente, cualquiera podía ser occidental; se trataba de una mera cuestión de educación y de voluntad). Con el paso de los lustros, sin embargo, los que estaban en proceso de «asimilación» y por lo tanto convirtiéndose en occidentales, incluso en cristianos, descubrieron que su asimilación en realidad no conducía, como se les había prometido, a la igualdad —ni política, ni económica, ni, sobre todo, social. De ahí que, ya en el siglo XX, la utilidad del orientalismo como modo de justificación empezara a deteriorarse también.

El orientalismo ciertamente no ha desaparecido del todo como argumento. Lo seguimos encontrando hoyen el discurso sobre el «choque de civilizaciones». Pero a la vez que este discurso ha presentado un cierto atractivo para los cuadros occidentales, habría que buscar largo y tendido para encontrar adeptos en las zonas no occidentales del mundo. O, más bien; la mayoría de estos adeptos en las zonas no occidentales del mundo han invertido hoy el argumento, al juzgar que la civilización cristiana-occidental, que había evolucionado hacia el pensamiento de la Ilustración, es una forma deficiente e inferior del pensamiento humano, cuya dominación debía ser combatida precisamente en nombre de este orientalismo al revés. Esto es lo que se quiere decir con fundamentalismo —incluido, habría que agregar, el fundamentalismo cristiano.

De resultas del ocaso de la utilidad de los argumentos orientalistas vimos el ascenso de los paganos al universalismo científico, de la ciencia como verdad, como el único modo significativo de entender el mundo. El concepto de las dos culturas —la diferencia epistemológica fundamental entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de buenos valores— fue el último tirón hacia el proceso de legitimación. Era posible rechazar el concepto de primitivo, y era posible dejar atrás las reificaciones del orientalismo. No obstante, al establecer una diferencia epistemológica entre la ciencia y las humanidades, la afirmación siguió siendo que la verdad que es universal es la propuesta por los científicos y no por los humanistas. Había un nuevo subtexto: mientras que todo el mundo podía ser «humanista» y pudiera haber muchos humanismos, sólo podía haber una única verdad universal posible. Y hasta este momento los que eran capaces de descubrirla se encontraban en gran medida en las zonas poderosas del sistema-mundo.

El concepto de una ciencia fuera de la «cultura», en cierto sentido más importante que la cultura, se convirtió en el último coto de justificación de la legitimidad de la distribución del poder en el mundo moderno. El cientificismo ha sido el modo más sutil de justificación ideológica de los poderosos, ya que presentaba el universalismo como ideológicamente neutral, desinteresado en la «cultura» y por cierto de la arena política, y derivando su justificación ante todo del bien que puede ofrecer a la humanidad a través de las aplicaciones del conocimiento teórico que los científicos han venido adquiriendo.

Lo que hizo el énfasis en el universalismo científico fue que estableció la virtud teórica de la meritocracia, dentro de la que se concedía una posición exclusivamente sobre la base de la aptitud, medida con conjuntos de criterios objetivos. Y las personas

que así podían entrar en la arena de los aptos se convirtieron en los jueces autónomos de su propio valor y reclutamiento. De aquí se pasó a que, si estaban ocupando posiciones de prestigio y poder en el mundo de la ciencia, era porque moralmente tenían derecho a estar ahí. Y como la ciencia producía tecnologías útiles, el avance de la ciencia beneficiaba a todo el mundo.

Actos de prestidigitación menos evidentes nos permitieron luego asumir que el acceso a todas las posiciones sociales, no solamente a las del estrecho campo de la ciencia, se alcanzaba de alguna manera por la vía del mérito y por lo tanto se justificaba. Y si ciertas zonas del mundo o estratos en el interior del sistema recibían menos recompensas que otras zonas o estratos se debía a que no habían adquirido las habilidades objetivas que estaban al alcance de todo el mundo. Ergo, si uno tenía menos privilegios y poder era porque no había pasado la prueba, por la razón que fuera: ineptitud inherente, provincialismo cultural o mala voluntad.

Después de 1945, esgrimiendo estos argumentos, y con el lugar central que ocupaba la nueva tecnología, compleja y costosa, en la operación del sistema-mundo moderno, los científicos rebasaron con mucho a los humanistas. Esto fue tanto más fácil dadas las severas dudas que ahora surgían acerca de los particularismos esencialistas de los orientalistas. Únicamente la ciencia podía resolver lo que podía considerarse el aumento de los problemas inmediatos ocasionados por la polarización del sistema-mundo.

La búsqueda del bien quedó excluida del terreno del saber superior, lo que significa que no había una plataforma sobre la cual criticar la lógica de estas inferencias, pues con ello se comportaba uno como antiintelectual. Las cortapisas sociales estructurales que impidieron que las personas entraran en los altos niveles de

la meritocracia fueron básicamente eliminadas del análisis, o se les permitió entrar en él solamente aceptando las premisas de las dos culturas en la investigación.

¿Qué tan universal ha sido nuestro universalismo? Una vez dividido el mundo en dos culturas, el universalismo se convirtió en el dominio de los científicos, que insistían en una cierta metodología, en una cierta postura política (una ciencia sin valores) y un aislamiento corporativo de la evaluación social directa de su trabajo. También remató inevitablemente en una concentración geográfica del trabajo y de los trabajadores que llenaban estos requisitos, y por consiguiente hasta cierto punto en un sesgo social real pero no admitido en el trabajo. Pero, sobre todo, protegió a los poderosos de la crítica moralista devaluando la verosimilitud y la objetividad de las críticas moralistas. Se podía ignorar a los humanistas, especialmente si eran humanistas críticos, con el pretexto de que no eran científicos en sus análisis. Fue el último clavo que se aplicó al proceso de justificación del moderno sistema-mundo.

La cuestión a que nos enfrentamos hoy es cómo podemos salir del universalismo europeo —la última justificación perversa del orden mundial existente— en dirección a algo mucho más difícil de alcanzar: un universalismo universal, que rechace las caracterizaciones esencialistas de la realidad social, deje atrás tanto los universales como los particulares, reunifique lo supuestamente científico y humanístico en una epistemología única y nos permita mirar con ojos altamente clínicos y del todo escépticos cualquier justificación de «injerencia» a manos de los poderosos en contra de los débiles.

Hace medio siglo, Léopold Sédar Senghor convocó al mundo a acudir al *rendez-vous du donner et du recevoir*, el lugar de reunión para dar y recibir. Senghor fue quizás el híbrido perfecto de la

era moderna. Era tanto poeta como político. Por un lado, fue un gran exponente de la negritud y secretario general de la Sociedad de Cultura Africana. Al mismo tiempo, sin embargo, fue miembro de la Académie Française, cura tarea formal es defender y promover la cultura francesa. Senghor fue el primer presidente de Senegal, pero antes había sido un ministro del gobierno francés. Era la persona apropiada para hacer esta convocatoria.

Pero en el mundo de hoy, ¿puede haber un lugar para dar y recibir? ¿Puede haber un universalismo que no sea europeo sino universal (o global)? O, más bien, ¿qué se necesitaría, en el siglo XXI, para alcanzar un mundo donde ya no fuera el occidente el que diera y el resto el que recibiera, donde el occidente se cubriera con la capa de la ciencia y el resto se relegara a los pueblos con un temperamento más «artístico/emocional»? ¿Cómo podemos alcanzar un mundo en que todos dieran y todos recibieran?

El intelectual opera necesariamente en tres niveles: como analista, en busca de la verdad; como persona moral, en busca del bien y de la belleza; y como persona política, que busca unificar la verdad con el bien y la belleza. Las estructuras del saber que han prevalecido durante dos siglos ahora son ya antinaturales, precisamente porque decretaron que los intelectuales no podían desplazarse a gusto entre estos tres niveles. Se alentó a los intelectuales a que se limitaran al análisis intelectual. Y si no eran capaces de contener la expresión de sus obsesiones morales y políticas, entonces debían segregar rígidamente las tres clases de actividad.

Dicha segregación o separación era extremadamente difícil, probablemente imposible, de alcanzar. Y por eso no es accidental que la mayoría de los intelectuales serios no hayan logrado esta segregación plenamente, aun cuando pregonaran su validez. Max Weber es un buen ejemplo. Sus dos famosos ensayos, «La

política como vocación» y «La ciencia como vocación», revelan la forma casi esquizofrénica con que luchó contra estas restricciones y racionalizó su compromiso político para hacerlo aparecer como si no estuviera contradiciendo su compromiso con una sociología objetiva.

Dos cosas han cambiado durante los últimos treinta años. Como he tratado de demostrar, la influencia que el concepto de las dos culturas ha tenido sobre las estructuras del saber se ha debilitado considerablemente, y con ella el soporte intelectual de esta presión para segregar la búsqueda de la verdad, el bien y la belleza. Pero, como también he argumentado, la razón del cuestionamiento intensivo del concepto de las dos culturas tiene que ver precisamente con la crisis estructural en desarrollo del sistema-mundo moderno. Al irnos desplazando hacia esta era de transición, la importancia de la elección fundamental se ha agudizado, al mismo tiempo que lo significativo de las contribuciones individuales a esa elección colectiva ha aumentado inconmensurablemente. En pocas palabras, en la medida en que los intelectuales se deshagan de las restricciones de una neutralidad falsa de valores pueden en realidad desempeñar un papel que vale la pena jugar en la transición en la que todos nos encontramos.

Quiero dejar bien claro que, al decir que la neutralidad de los valores es un espejismo y un engaño, no estoy alegando que no hay diferencia entre las tareas analítica, moral y política. Hay ciertamente una diferencia, y es fundamental. Estas tres tareas no pueden simplemente mezclarse. Pero tampoco pueden ser separadas. Y nuestro problema es cómo navegar con esta aparente paradoja, de tres tareas que no pueden mezclarse ni ser separadas. Quisiera observar, de paso, que este esfuerzo es un ejemplo más de la única clase de epistemología que ofrece alguna esperanza a

la reunificación de todo el saber —una teoría del tercero no excluido (Wallerstein, 2004a: 71-82).

Este dilema se le presenta a todo el mundo, claro está, no solamente a los intelectuales. ¿Hay, pues, algo especial en el papel del intelectual? Sí, sí lo hay. Cuando uno dice intelectuales se refiere a las personas que consagran sus energías y tiempo a una comprensión analítica de la realidad, y presumiblemente ha tenido alguna preparación especial para hacerlo de la mejor manera posible. No es un requisito fácil. Y no todo el mundo ha deseado convertirse en un especialista en este conocimiento más general, en comparación con el conocimiento particular concreto que todos necesitamos para realizar cualquier tarea competentemente. Los intelectuales son pues generalistas, aun si el alcance de su especialidad está de hecho limitado a un campo particular del vasto mundo del conocimiento entero.

La cuestión clave hoy es cómo podemos aplicar nuestro conocimiento general individual a una comprensión de la era de transición en que vivimos. Se espera que incluso un astrónomo o un crítico de poesía hagan esto, pero *a fortiori* es una exigencia que se le hace a los científicos sociales, que afirman ser especialistas en el modo de funcionar y en el desarrollo del mundo social. En términos generales, los científicos sociales lo han estado haciendo mal, razón por la cual los tienen en tan baja estima no sólo los que están en el poder sino también los que se oponen a los que están en el poder, así como las múltiples capas de trabajadores que sienten que poco han aprendido de lo producido por los científicos sociales que les haya sido de utilidad moral o política.

Para remediar esto, la primera necesidad es la historización de nuestro análisis intelectual. Lo cual no significa la acumulación de detalles cronológicos, por útiles que sean. Y tampoco significa la suerte de cruda relativización que afirma el hecho evidente

de que una situación particular es diferente de cualquiera otra, y que todas las estructuras están en evolución constante día con día, de un nanosegundo al otro. Historizar es exactamente lo contrario. Es colocar la realidad que estamos estudiando inmediatamente dentro de un contexto más amplio: la estructura histórica en la que encaja y opera. No podremos entender nunca el detalle si no entendemos el todo pertinente, puesto que de otra manera nunca podremos apreciar exactamente qué está cambiando, cómo está cambiando y por qué está cambiando. Historizar no es lo contrario de sistematizar. Uno no puede sistematizar sin captar los parámetros históricos del todo, de la unidad de análisis. Y por consiguiente uno no puede historizar en el vacío, como si todas las cosas no formaran parte de un gran todo sistémico. Todos los sistemas son históricos, y toda la historia es sistemática.

Es este sentido de la necesidad de historizar el que me ha llevado a dar tanto énfasis aquí al argumento de que no sólo estamos dentro de una unidad particular de análisis, el sistema-mundo moderno, sino dentro de un momento particular de ese sistema histórico, su crisis estructural o era de transición. Esto, espero (¿quién puede estar seguro?), puede clarificar el presente, y sugiere las restricciones a nuestras opciones para el futuro. Y esto es lo que naturalmente le interesa más no sólo a los que están en el poder sino también a los que se oponen a los que están en el poder, así como a las múltiples capas de trabajadores que viven la vida como mejor pueden.

Si los intelectuales realizan las tareas que se espera que realicen en una era de transición, no serán populares. Los que están en el poder se sentirán consternados por lo que hagan, percibiendo que el análisis socava el poder, sobre todo en una era de transición. Los que se oponen a los que están en el poder sentirán que

el análisis intelectual está muy bien, a condición de que alimente y aliente a los que participan en la oposición política. Pero no apreciarán vacilaciones, demasiados matices ni cautela. Y tratarán de poner cortapisas a los intelectuales, aun a aquellos que digan que persiguen los mismos objetivos políticos que los que se oponen a los que están en el poder. Finalmente, las múltiples capas de trabajadores insistirán en que los análisis de los intelectuales se traduzcan a un lenguaje que puedan entender y con el que se puedan conectar. Ésta es una demanda razonable, aunque no siempre fácil de satisfacer.

Aun así, el papel de los intelectuales es crucial. Una transición es siempre un proceso arduo. Siempre hay bancos de arena en los que el proceso puede encallar. La claridad del análisis suele estar borroneada por las realidades caóticas y sus tironeos emocionales inmediatos. Pero si los intelectuales no ondean alto la bandera del análisis, no es probable que otros vayan a hacerlo. Y si la comprensión analítica de las opciones históricas reales no está en la delantera de nuestro razonamiento, nuestras decisiones morales serán deficientes, y sobre todo nuestra fuerza política se verá minada.

Estamos al final de una prolongada era, a la que se le pueden dar muchos nombres. Uno apropiado sería la era del universalismo europeo. Estamos pasando a la era que viene después. Una posible alternativa es una multiplicidad de universalismos que se asemejaría a una red de universalismos universales. Sería el mundo del *rendez-vous du donner et du recevoir*, de Senghor. No hay garantía de que vayamos a llegar allá. Ésta será la lucha de los próximos veinte a cincuenta años. La única otra opción seria es un mundo nuevo, jerárquico y desigual, que alegará estar fundado en valores universales pero en el que el racismo y el sexismo continuarán dominando nuestras prácticas, muy probablemente

mucho más corrompidas que en el actual sistema mundo. Así que simplemente tendremos que seguir tratando de examinar el sistema-mundo en su edad de transición, de clarificar las alternativas a nuestro alcance y, finalmente, dar luz a los nuevos derroteros políticos posibles que deseemos elegir.

Bibliografía

Abdel-Malek, Anouar, [1972] 1981, *Civilisations and social theory*, vol. 1 de *Social dialectics*, Albany, State University of New York Press.

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, 1971, *Essays in population history: Mexico and the Caribbean*, vol. 1, Berkeley, University of California Press [*Ensayos sobre historia de la población*, vol. 1: *México y el Caribe*, México, Siglo XXI, 1977].

Fischer-Tiné, Harald y Michael Mann (eds.), 2004, *Colonialism as civilizing mission: Cultural ideology in British India*, Londres, Wimbledon.

Hanke, Lewis, 1974, *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Los Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religions capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois University Press.

Kouchner, Bernard, 2004. Twenty-third annual Morgenthau Memorial Lecture, Harmonie Club, Nueva York, 2 de marzo, https://www.carnegiecouncil.org/studio/multimedia/20040302/4425.html?withOthers=1, pronunciada el 28 de octubre de 2004.

Las Casas, Bartolomé de, [1552] 1974, *The devastation of the Indies: A brief account*, trad. de Herman Briffault, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press [*Brevísima re-*

lación de la destrucción de las Indias, Venecia, 1643 (México, SEP, 1945)].

—, [1552] 1992, *In defense of the indians*, ed. Stafford Poole, De Kalb, Northern Illinois University Press. [*En defensa de los indios*, Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985].

—, [1552] 1994, Brevíssima relación de la destrucción de las Indias, ed. José María Reyes Cano, Barcelona, Planeta.

—, [1552] 2000. *Apología*, o *Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, ed. Vidal Abril Castelló *et al.*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

Mann, Michael, 2004, «"Torchbearers upon the path of progress": Britain's ideology of a "moral and material progress" in India: An introductory essay», en *Colonialism as civilizing mission: Cultural ideology in British India*, Harald Fischer-Tiné y Michael Mann (eds.), Londres, Wimbledon, pp. 1-26.

Montesquieu, barón de, [1721] 1993, *Persian letters*, Londres, Penguin Books [Cartas persas, Madrid, Alianza].

Prigogine, Ilya, 1997, *The end of certainty: Time, chaos, and the new laws of nature*, Nueva York, Free Press [*El fin de la certidumbre*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996].

Said, Edward W., [1978] 2003, *Orientalism*, ed. de 25 aniversario con nuevo prefacio del autor, Nueva York, Vintage [*Orientalismo*, Madrid, Libertarias-Prodhifi, 1990].

Sepúlveda, Juan Ginés de, [¿1545?] 1984, *Demócrates segundo*, o, *De las justas causas de la guerra contra los indios*, ed.

Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Victoria, 2a. ed.

Trouillot, Michel-Rolph, 2004, «The North Atlantic universals», en Immanuel Wallerstein (ed.), *The modern world-system in the longue durée, Boulder*, CO, Paradigm Press, pp. 229-237.

Wallerstein, Immanuel, 1974-1989, *The modern world-system*, 3. vols., Nueva York y San Diego, Academic Press [*El moderno sistema mundial*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1979-1998].

—, 1995, *Historical capitalism, with capitalist civilization*, Londres, Verso [*El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1998].

—, 1997, «Eurocentrism and its avatars», *New Left Review*, 226, noviembre-diciembre, pp. 93-107 [«El eurocentrismo y sus avatares», *New Left Review en castellano*, núm. 0, 2000, pp. 97-113].

—, 1998, *Utopistics, or, Historical choices for the twenty-first century*, Nueva York, The New Press [Utopística, México, Siglo XXI, 1998].

—, 2004a, *The uncertainties of knowledge*, Filadelfia, Temple University Press [*Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005].

—, 2004b, *World-systems analysis: An introduction*, Durham, NC, Duke University Press [*Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México Siglo XXI 2005].

Wallerstein, Immanuel *et al*, 1996, *Report of the Gulbenkian Commission on the restructuring of the social sciences*, Stanford, CA, Stanford University Press [Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la

reestructuración de las ciencias sociales, México Siglo XXI, 1996].

Notas

[1] Bartolomé de Las Casas escribió la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias* (1994) en 1552, un relato devastador que alborotó a la opinión pública de España en aquella época. Después de 1945, la discusión sobre la aguda disminución de la población es muy extensa. Una obra importante, que desencadenó gran parte de la discusión reciente, es la de Sherburne F. Cook y Woodrow Borah (1971). <<

[2] Estas citas están tomadas del resumen que hace Las Casas ([1552] 2000; 6-8) de los argumentos de Sepúlveda. El resumen es del todo fidedigno, como se puede comprobar consultando a Sepúlveda ([¿1545?] 1984). El índice compilado por Ángel Losada para esta edición de Sepúlveda contiene la siguiente entrada: «Guerra contra los indios — Justificaciones: 1) esclavitud natural, 19-30; 2) erradicar la idolatría y los sacrificios humanos, 39-61; 3) libertar a inocentes del sacrificio, 61-63; 4) propagación de la religión cristiana, 64» (*ibíd*..: 152). El índice es más corto que el resumen de Las Casas, pero en esencia son iguales. Leer el testo verboso de Sepúlveda, sobre todo el de los dos primeros argumentos, no agrega gran cosa al resumen como exposición de sus puntos de vista. <<

[3] Véase el maravilloso y bastante acerbo comentario de Trouillot (2004: 230) acerca de la comunidad internacional: «Pienso en [la comunidad internacional] como una especie de coro griego de la política contemporánea. Nunca nadie lo ha vis-

to, pero corea en el fondo y todo el mundo se mueve a su ritmo». <<

[4] Para una descripción general de estas instituciones, véase Wallerstein, 2004b. Para un recuento histórico de su desarrollo, véase Wallerstein, 1974-1989 <<

ÍNDICE